
MS.-79

شرح ملا خلیل بر [illegible]

MS. - 79
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES
★
McGILL
UNIVERSITY

المسطا

2

[illegible] پول [illegible] پول [illegible] پول [illegible]
ریال ۲ ریال ۲ ریال ۱ ریال

شرح لمعه ملا [illegible]

حاشیه ملا خلیل [illegible] مرحوم
رساله شیخ طوسی مرحوم

[illegible] [illegible] [illegible]
۱ ریال [illegible] ۱ ریال نیم

[illegible] [illegible] پول [illegible] پول [illegible]
۳ عباسی [illegible] ۳ عباسی نیم ریال

للفقیر الی الله الغنی [illegible]

۱۱۶۵

من تملکات [illegible]
[illegible]
[illegible] الاعظم

[illegible] که در برو جو دابتیاع نموده ام بدین موجب

[illegible]	شرح جواد	حاشیه میر بر شرح مطالع	حاشیه ملا خلیل	بدایه شیخ [illegible]
[illegible]	جلدی	جلدی	جلدی	جلدی

[illegible] حاشیه	شواهد [illegible]	[illegible]	[illegible]
جلدی	جلدی	جلدی	[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا ونبينا وعدتنا في شدتنا
محمد وعلى سيد الاوصياء وسند الاولياء امير المؤمنين وآلهما الطيبين
الطاهرين ولا سيما حجة الله على العالمين وامينه في ارضه وسمائه الحجة
الحسن الامام المنتظر القائم بالحق رزقنا الله تعالى ادراك دولته وحسن
ملازمته به وبآبائه عليهم السلم اما بعد فيقول الغني بربه عما سواه
خليل بن الغازي القزويني تجاوز الله تعالى عن سيئاتهما واتاهما
كتابهما بيمينهما ان اكثر اخواننا في الدين من اهل زماننا قد
رغبوا عن كتب اصول الفقه لاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم
زعما منهم ان بعض كتب النواصب كالشرح العضدي للمختصر
الحاجبي اسد تحريرا بل اتقن حجة من كتب اصحابنا واني
كنت برهة من الزمان مشغولا بقراءته وبرهة اخرى مشغوفا
لمدارسته وترويجه بالتكلفات كما هو عادة المدرسين في
دفع الاشكالات المتوجه على الكتب المتروكة عليهم وكان توجه

الاخوان

الاخوان عليه باعثا على رواج كثير من اباطيل النواصب
ودسائسهم حتى صار ذلك قادحا في ايمان بعض من ضعفاء
العقول بحيث لا يشعر وكبرهان للنواصب على صدق مقالاتهم
ثم تنبهت فرايت ان حرف طلبة العلم من اصحابنا وفقنا الله تعالى
واياهم للتصدي عن مثل هذه الطريقة من اكرم المثوبات فعلقت
هذه الحواشي على كتاب العدة في اصول الفقه لشيخ الطائفة الامامية
محمد بن الحسن الطوسي جزاه الله تعالى جزاء السابقين وبسطت بعض
الحواشي بحيث يصلح لان يجعل رسالة مفردة ولاسيما الحاشية
الاولى افصاحا عن بعض سر وجوب الايتمام باهل البيت
عليهم السلم وافصاحا لمن لم يقتف اثارهم عليهم السلم كائنا من
كان وقصدت في اكثر المباحث التي يقع الخلاف فيها بينه
وبين المحقق او متعلقة الى رد المخالف اما بتقرير واف
يظهر به على المنصف اللبيب بطلان المخالف واما بنقله بعين
والتصريح بما يرد عليه هذا مع ان الحق الصريح في الاصولين
والفقه والتفسير انما هو في الكتب المستوثق بها في احاديث

اهل البيت عليهم السلم فمن وفقه الله تعالى لحسن ملازمتها لا عبرة له
كثيرا بغيرها من الكتب ولكني اسعفت اذا اسعفوا وطرت اذا طاروا
واعوذ بالله من التورط في الجدال والمرآء الغير المغفور في الدين
والاحتجاج فيه بما لا يطابق كلام اهل الذكر الائمة من اهل البيت
عليهم السلم فقد روى في الكافي في باب النهي عن الكلام في الكيفية
عن ابي عبيدة الحذاء انه قال قال لي ابو جعفر عليهم السلم يا زياد اياك
والخصومات فانها تورث الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها
وعسى ان يتكلم بالشيء لا يغفر له الحديث وفيه في باب الاضطرار
الى الحجة عن يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلم في
حديث طويل فقلت جعلت فداك اني سمعتك تنهى
عن الكلام وتقول ويل لاصحاب الكلام يقولون هذا ينقاد
وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله
فقال ابو عبد عبد الله عليه السلم انما قلت ويل لهم ان تركوا ما اقول
وذهبوا الى ما يريدون الحديث وقد وردت تشديدات في النهي
عن امثال ذلك في الدين عن اهل البيت المعصومين عليهم السلم بطرق

متعددة مذكورة فى كتب اصحابنا فى الحديث وتوكلت
على الله على الخلق والرزق وهو حسبى ونعم الوكيل قوله لان
الشريعة كلها مبنية عليه الخ اشارة الى دليل على وجوب شدة
الاهتمام بعلم اصول الفقه ليتبين به فائدته والحاجة اليه وتحرير
الدليل يحتاج الى تمهيد مقدمات اربع المقدمة الاولى انه لا بد
لكل شارع فى فن من العلم من تمييز مبدأ المبادى فيه عن غيره
حتى اذا بلغ فى الاستدلال لم يحتج للخصم ان يطلب منه دليلا عليه
والمراد بمبدأ المبادى فى الفن كل قضية لا يحتاج استكمالها فى الاعلام
الى الاستدلال فيه لاثباتها سواء كانت قضية صريحة بان تكون
من جملة مواد الدليل وحينئذ تسمى مبدأ المبادى من جهة المادة او
غير صريحة بان تكون من جملة هيئته وحينئذ تسمى مبدأ المبادى من جهة
الصورة ولما كان مبدأ المبادى فى فن المنطق القضايا الضرورية
العقلية التى معيار ضروريتها ان يكون كقولنا الواحد نصف
الاثنين فى قوة التصديق وثباته كما سيجئ فى فصل فى بيان حقيقة
العلم ومبدأ المبادى من غير الادبيات فى فن الكلام القضايا

قوله ان يكون كقولنا اى فى ذهن العاقل المتحلى بالعقل [illegible]

الضرورية العقلية والمثبتة فى المنطق كان مبدأ المبادى من غير

الاوسيات مما فى اصول الفقه المتأخر عنهما القضايا الفزورية

العقلية والمثبتة فى المنطق والمثبتة فى الكلام وفى حكم الاخيرة

ضروريات الدين المعلوم ضروريتها الضرورية بان تكون الضرورية كونها

الواحد نصف الاثنين فى قوة التصديق وان كان العلم بها

موقوفا على نوع من التتبع فلا يكفر منكره اذا لم يبلغ تتبعه هذا الحد

وليس هو المخاطب فى مثل ذلك سواء كان الدين مذهب الامامية

او المشترك بينهم وبين النواصب لان الامامة عندنا ثابتة مستدل

عليها فى فن الكلام لكن ربما تجاوز بنا من ضروريات الامامية

الى المشترك كما فى بحث القياس مماشاة مع مخالفينا لعدم كون

بحث الامامة عندهم من علم الكلام فليكن الشروع فى هذا

العلم بقصد البلوغ الى كل ما هو من مبدأ المبادى فيه فى كل استدلال

بعد محافظته فى التنقيح السابقين فان تركه هو مادة الفساد

وجميع الاغلاط فى العلميات ناش من اشتباه غير المعلوم اذا

كان معتقدا باعتقاد متاخم للجزم بالمعلوم والاشتباه اما

وصلية ويمكن اخذها شرطية ايضا منه

للكل

للكسل وعدم الانتهاء الا ما هو نحو قولنا الواحد نصف الاثنين واما
ترك ما امر الله تعالى به وبينه اهل الذكر عليهم السلام من الرد الى الله
والرسول واولى الامر وهم اهل الذكر التقاعد مع [illegible] هو الخير والاحسن
تاويلا فيما تنوزع فيه من المسائل التي لا تستقل عقول الرعية بتحصيل
مقدماتها الضرورية وعليك بملازمة روايات اهل البيت سلام الله
عليهم فانها عسى ان ترشدك الى ما تاملت فيه حصل لك اليقين
وقد راينا المتكلمين يدعي كل خصم بداهة ما يدعي الخصم الاخر بداهة
نقيضه او منافيه في المسائل الكلامية التي فيها خلاف مستقر ويحققه
في فصل في بيان حقيقة العلم عند قول المصنف والنظر في الدليل
من الوجه الذي يدل يوجب العلم وقال سيدنا الاجل
المرتضى رضي الله عنه في كتاب غرر الفوائد واعلم ان
اصول التوحيد والعدل ماخوذة من كلام امير المؤمنين
عليه السلام وخطبه فانها تتضمن من ذلك ما لا زيادة
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل الماثور في ذلك من كلامه
عليه السلام علم ان جميع ما اسهب فيه المتكلمون من بعد في

[illegible] الفرادة
[illegible] لا يرجح احدهما الا بمرجح
[illegible] بالضرورة [illegible]
[illegible]
[illegible] رضي الله

نعم الاولى [illegible] اسهما احد ذا [illegible] من الكلام [illegible]
صح

تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول واردى
عن الائمة من ابنائه عليهم السلم اجمعين من ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة
ومن حبب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير النزير
الذى فى بعضه شفاء للصدور السقيمة ونتاج العقول العقيمة انتهى و
لم يصل الينا الى الآن من كتب المتكلمين ما يصدق قوله رضى الله عنه انما
هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول والى الله المشتكى وهو
المستعان **المقدمة الثانية** ان الاحكام اعنى الوجوب والحظر
والندب والكراهة والاباحة وما يتعلق بها كالتقدير المشترك بين
اثنين منها او اكثر وكالتخيير فى الواجب ونحو ذلك قد تقيد بالشرعية
ويراد بها ما يكون باعتبار استحقاق الثواب والعقاب الاخروى دينى
بعد منها وح لا يتحقق شئ منها حتى الاباحة الا فى افعالنا الاختيارية
بناء على ان التقابل بين الاباحة وبين مقابلها تقابل العدم
والملكة ولا يتحقق شئ منها ايضا الا بخطاب منه تعالى بناء على
ما هو من مشهورات مذهب الامامية رضوان الله تعالى عليهم
او ضرورياته من ان كلها هو متوقف باحد اقسام الحكم الشرعي

فيه

الاشتكا
گله كردن و ناليدن
[illegible] اللغه

المراد بما يتعلق بها التقدير المشترك
بين الاربعة الباقية غير [illegible]
[illegible]

فيه خطاب من الشارع والعلم بالجميع عند الائمة عليهم السلم ويسمى
الخطيئة في ترك الواجب او فعل المحظور بهذا المعنى كبيرة وقد
يسمى تقيدها بالعقلية ويراد بها ما يكون باعتبار استحقاق المدح والذم
عند العقلاء وعدمهما ويتحقق في حق القديم تعالى ايضا وربما
ورد امر او نهى من الشارع بمعنى الوجوب او الحظر العقليين
المطلقين كما في التاديب نحو كل مما يليك والارشاد نحو
واستشهدوا او المقيدين بالثواب الاخروى على الاطاعة فقط
بقرينة يدل عليه بل لا حاجة الى القرينة كما في الآيات المكيات
كما في الكافي في باب قبل باب في ان الايمان مبثوث
لجوارح البدن كلها من اراده فليرجع اليه ويسمى ما يكون
مخالفته مع الامر كبيرة ولا مع الامر صغيرة وفي رواية انه
يحمل على هذا نهى آدم عليه السلم وزوجته عن قرب الشجرة وقد
يحمل على الاستعارة التمثيلية الشايعة في القران والحديث
ويسمى الى ما لا يكون كذلك كما في ترك نحو التعقيب المندوب
الشرعي او فعل نحو الاستعانة في الوضوء من المكروه الشرعي

و قد يراد بالشرعية ما نسب الى الشارع بانه متلبس به وقد يراد

بها ما يعلم الا بتوقيف الشارع و سيجي وليس المراد بالمدح في حد الاحكام

العقلية الوصف بالجميل فقط كما في اللؤلؤ او بقصد التعظيم

في الجملة كما في الكبرى ثنا الله تعالى وكذا ليس المراد بالذم فيه محض

الوصف بالمنفور عنه من يكفي في استحقاقه محض الجبلية للمنفور عنه بلا

اختيار اصلا او مع امر شبيه بالاختيار كما قيل من انه توجيه

جايز من جانب المعتزلة مع تكلف التحسين وكذا ليس المراد

بالمدح والذم محض موافقة عادة البلدا ونحو ذلك ومخالفتهما

فربما كان الفعل موافقا لغرض الفاعل او للعادة الاتي به

مستحقا للذم اذا لمخالفة غرض جمهور العقلا او تعجبه في نفسه

وكون تحصيل غرض الفاعل او حفظ العادة سهلا لا يعارض

ذلك او نحو ذلك بل المراد بالمدح هنا التحسين هذا التذميم

وبالذم التذميم ويقال له اللوم والعيب والتربيب ايضا قال

المص في آخر مبحث الوقت من كتاب تهذيب الاحكام

الوجوب على ضروب عندنا منها ما يستحق بتركه العقاب ومنها

كلامه ومنها

الفاضل ميرزا جان الشيرازي في بحث

في حاشية شرح المختصر في

الحكم من المبادي الاحكامية

منه سلمه الله تعالى

غرض الفاعل او مخالفته

والا محض موافقة عادة

ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق بالاخلال به العقاب

وان كان يستحق به ضرب من اللوم والعتب انتهى واعلم ان

المدح والذم بهذا المعنى يعلم بديهة انه يستحقه العباد على

بعض افعالهم وانه ذاتي لبعض الافعال كالكذب ولوم

المجبور ونسبة مثل هذين قبيح في نفسه وليس معنى الذاتي هنا

على اصطلاح المنطقيين ولا ما يستحيل تخلفه عن نوع ذلك

الفعل بل اصطلاحهم بل معنى القبح الذاتي مثلا كون الفعل بحيث اذا استوى الاغراض في فعله وتركه حرمهم

ثم استوى ايضا جميع المصالح والمفاسد التابعة فيهما كان

الانسان بفعله موجبا لاستحقاق الذم عليه وقد يراد بالقبح

الذاتي كونه بحيث لا يجوز عقلا للشارع تغييره والحكم بالحسن فيه

وعلى هذا التفسير كل فعل قبيح ذاتي له وكذا حسن كل فعل

حسن ولا ينافي ذلك ورود الشرع في كثير من الافعال

على خلاف ما حكم به العقل قبل وروده كما سيتضح في الكلام

في الحظر والاباحة وذلك لانه لا تناقض ح بين حكم العقل

وحكم الشرع لان من شرط التناقض اتحاد الوقت والشرط

العتب
خشم گرفتن
کرالعه

وبهذا علم كون الكذب مثلا قبيحا في نفسه انه من استوى عنده
الصدق والكذب آثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلا ولو لم
يتعلق بتوجه عليه من العقلاء جميعا الذم لا يقال يمتنع تتبع حال جميع
العقلاء وفي الملاحدة من لا يعتقد قبح هذا واشباهه والآخر نقائضها
فكيف يدعى اتفاق جميع العقلاء لانا نقول المراد اتفاق جميع
من هو جار على قضية العقل ومخلى بالعقل وهذا معلوم لنا فيما
نحن فيه بداهة بدون حاجة الى التتبع بل مع الاطلاع على المخالف
ايضا على انه تنبيه وليس بدليل لان المدعى بديهي لا يقال
كيف يكون المدعى او طريقه بديهيا وكثير من العقلاء ينازعون
فيه لانا نقول خلاف الكثير من العقلاء في البديهي انما يكون
محالا اذا لم يحصل لهم فيه شبهة يعجزون عن جوابها فينكرون
كالوسواسي في نية الصلوة ونحوها يجحد ونرى اقرار قلبهم به وما نحن
فيه ليس كذلك لانهم يقولون ينتقض ذلك بالتمكين من الفواحش
وكذا بازالة الحيوة وايلام الحي فان العقلاء متفقون على ذم
على نحو السيد لو ترك عبيده واماءه بعضهم يمرج في بعض

دبر يكون

ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على كفهم وقد فعل
الله ذلك بعباده كما في تمكين الكافر والفاسق وكذا
العقلاء متفقون على ذم القاتل بلا ضرورة معارضة وكذا المولم
وقد فعلها الله تعالى كما في الاماتة الطبيعية والامراض والامراض
للطفل وقد امر عباده بهما كما في يوم النحر والختان للطفل ولا
معنى لاضطرار الله تعالى لما القبيح في نفسه بعد لضرورة معارضة
عندكم ايضا كما يجيء ولا الامر به ويقولون الحل ان مستند حكم
جميع العقلاء بما ذكرتم اما التدين بالشرايع واما العادات
واما اغراض الفاعلين ولكن قد تدق ذلك مثلا قد تدق
الاغراض وتخفى ولا يتنبه لها الا المحققون فان ما هو مخالف
للغرض ص
في جميع الاحوال الا في حالة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى
حالته النادرة بل لا يخطر بالبال فيراه مخالفا في كل الاحوال
حالة نادرة ح
فيعتقد تقبيحه في نفسه لاستيلاء احوال قبحه على قلبه فنقول في
الجواب عن النقض انا لا ننكر اشتهار قبح الاشياء بين
الناس واشتباهه على غير المحققين ان قبحها لاجل مخالفة

الشرع او العادات او الاغراض فيتوهمون انها قبيحة فی
انفسها کالکذب لکن الفرق بينها وبين الکذب ظاهر علی
المحققين کما انه ظاهر علی المحققين ايضا ان قبح القتل والايلام
انما هو لاجل مخالفة غرض المقتول وصاحب الالم فان
العقل يحکم بديهة بان الفعل المخالف لغرض ذی حيوة بدون
مصلحة معارضة ضرر قبيح موجب لاستحقاق الذم سواء
کان قتلا او ايلاما او غير ذلک وان مثل هذا ليس قبيحا
فی نفسه بل لمخالفة غرض فلو فرضنا ان غرض المقتول او
صاحب الالم لم يبق بحاله وصار القتل والايلام مساويا
باعتبار اغراضه مع عدمه لم يحکم العقلاء جميعا بقبح القتل ولا
الايلام ومثل هذا قد يصير حسنا بانضمام نفع للمقتول او
صاحب الالم او مصلحة اخری وليس هذا اضطرارا فی
القبيح فی نفسه لضرورة هنا معارضة ان قلت فقبح نفس مخالفة
غرض ذی حيوة ذاتی وقد فعلها الله تعالی للمصلحة قلت
لا يصدق عليها حد القبيح الذاتی المذکور سابقا فانه اذا کانت

نفس

نفس مخالفة غرض لم يستو الاغراض مطلقا في فعله وتركه
فان قلت فليس قبح الكذب ذاتيا لانه نفس المفسدة فلم
يستوي المصالح والمفاسد في فعله وتركه قلت نعتبر المصالح
والمفاسد في حد القبح الذاتي بالتابعية لا داخله وفي الجواب
عن الحل انا ندعي ان العقلا قد يحكمون بقبح الفعل في نفسه
مع قطع النظر عن مخالفة الشرع وعن مخالفة الاغراض فانهم
قد يحكمون بقبح الكذب لا لمخالفة الشرع كما اذا كان قبل ورود
الشرع ولا لمخالفة عادة ولا لمخالفة غرض بل لمخالفة نفس الامر
فلا يمتنع حكمهم بقبحه الا بانتفاء طرف نفس الامر او تحقق طرف
آخر لنفس الامر يعارض هذا الطرف وهذا بديهي وندعي ان
الفعل مع مخالفة الشرع او مخالفة غرض بدون ضرورة معارضة
قبيح بمعنى استحقاق الذم بالمعنى السابق عليه لاجل مخالفة
الشرع او مخالفة الغرض بدون معارضة لا انه قبيح بمعنى
مخالفة الشرع فقط او بمعنى مخالفة الغرض فقط فضلا عن
كونه قبيحا بمعنى مخالفة غرض الفاعل فقط والفرق بين هذه المعاني

ظاهر لاستره فيه به وكذا ندعي ان الفعل مع مخالفة لمصلحة

اخرى بيد ون ضروره معارضه قبيح والجاء اي وان لم يكن

مخالفا لغرض بان يكون موجبا او مقتضيا لقبيح في نفسه ثم

ان العلم ببعض القبيح بديهي وبعضه نظري يستقل العقل به

على تفصيل سياتي وبعضه توقيفي واعلم ان استحقاق المدح

او الذم عند العقلاء مستلزم لاستحقاق المدح او الذم عند الله

تعالى وفي حكمه تعالى بمعنى انه لا يجوز منه تعالى العكس لان اتفاق

العقلاء على ذم شيء او البراءة منهم الاجتناب عنه الا لضرورة معارضة

ليس الا علمه في نفس الامر كما مر فلو عكس الله تعالى لزم الجهل

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاستحقاق المدح او الذم عند

الله نعم لا يستلزم استحقاق الثواب او العقاب الاخروي

ويندفع بذلك ما توهم شارح المقاصد في نفي قاعدة التحسين

والتقبيح العقليين من كون الاول اعم من الثاني والثاني

مساويا للثالث حيث قال ما حاصله ان تعلق المدح

او الذم في مجاري العقول والعادات لا نزاع في انه عقلي

نحو العدل او الاحسان والظلم والكفران ولا يجوز العكس فيه
من احد اصلا انما النزاع في تعلق المدح او الذم عند الله واستحقاق
الثواب او العقاب وهما شرعيان ويجوز فيهما العكس من الله
تعالى حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وينبغي ان يعرف
ما ذكره البيضاوي ردا على من استدل على التحسين والتقبيح العقليين
بقوله تعالى في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون
على الله ما لا تعلمون الاية حيث قال ولا دلالة فيه ان قبح
الفعل بمعنى ترتب الذم آجلا عقلي فان المراد بالفاحشة ما
ينفر عنه الطبع السليم ويستنقصه العقل المستقيم انتهى وانت تعلم
ما فيه بما ذكرنا واعلم ان المدح او الذم بالمعنى السابق يعلم بديهة
لا يستحقه على فعل الا العاقل المؤثر بالاختيار فيه وانه لا يتحقق
ذلك الاستحقاق الا اذا كانت مباديه التي هي فعل الله تعالى
في العبد كالآلة والداعي ونحوهما غير موجبة له اي بالوجوب السابق
وهو الوجوب بالنسبة الى الموقوف عليه والوجوب اللاحق

وجوب الشيء اذا اخذ بشرط تحققه او بالنسبة الى تابعه بل تكون

تلك المبادي مجتمعة مع جميع مبادي تركه في كل من فعل السعيد

وفعل الشقي والا لتوجه عليه التشنيع بانه اعتراف بنفي استحقاق

المدح والذم عقلا عن افعال العباد فان العبد ح مجبور في

صورة مختار لانه ح كالقلم في يد الكاتب وكالوتد في حائط

في اي يطلق وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني قال سل

من يدقني والمراد بالداعي العلم بالمصلحة او بنفع مختص بالطرف المدعو

اليه ومعلوم ضرورة من الدين ان شيئا من فعل العبد وتركه المقدور

للعبد ليس مفوضا الى العبد وان بيده تعالى ازمة الامور كلها وروى

في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء في الارض

ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء

واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة

فقد كفر ومعنى تفويض الشيء الى العبد القدر المشترك بين

اقدارين الاول اقدار الله تعالى العبد في وقت على الشيء في ثاني

الوقت فيلزمه ان يكون العبد قادرا عليه بالاستقلال الثاني

اقدار الله تعالى

اقدار الله تعالى على الشيء بحيث لا يكون تعالى قادرا على صرف
العبد عن ذلك الشيء مع هذا الاقدار فيلزم ان يصدر عن
العبد وان شاء الله ان لا يصدر عنه فلم يصدق ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وحقيقة
القدرة التمكن وهو مفهوم بديهي مشترك معنى بين الله وعباده
يسمى بالفارسية توان وتوانائى ومعنى القدرة بالاستقلال قدرة
من لا يقدر معها غيره على ان يسلب بدون مشيته شيئا مما هو
عليه مقدوره في وقت المقدور وهذا لازم لتقدم القدرة على
وقت الفعل كما سيظهر بعيد هذا او الخصال السبع جارية ايضا
في فعله تعالى الواقع بعد الاسباب العادية لكن الاهم هنا بيانها
بالنسبة الى فعل العبد فنقول تعلق مشية الله تعالى بفعل عبد هو
او الترك على كونه تعالى بالنسبة للفعل او الى ترك من العبد
بحيث اذا قدر تعالى من الامور الوجودية وهي الافعال والعدمية
وهي التروك على ما علم تعالى انه اذا صدر عنه تعالى افضى الى صدور
ذلك الفعل او ذلك الترك عن ذلك العبد باختياره وعلمه

للعبد رحمه

لكلامهم المعتزلة رحمه

ويعلم تعالى انه اذا لم يصدر عنه ذلك الفعل او الترك عن ذلك
العبد مع قدرة العبد عليه لتقدير عنه تعالى ذلك الامر الوجودي
او العدمي لما يفضى اليه وهذا المعنى هو المتبادر لغة من لفظ
المشية لكن المراد بالمشية ههنا ان يصدر عنه تعالى او الامر
وجودي او عدمي علم تعالى صدور ذلك الفعل او الترك معه
عن العبد في وقتها باختياره مع قدرته تعالى على الامر الوجودية
والعدمية على ما علم تعالى صدور ذلك الفعل او الترك معه
في وقتها عن العبد باختياره ويسمى تلك المشية مشية اختيار
ومشية عزم ايضا ويعبر عنها ايضا في احاديثهم عليهم السلم بالذكر
الاول وبالهم الثاني وبابتداء الفعل مرادا بالفعل فعل العبد اي
ابتداء ما يفضي الى فعله مثلا والمراد بالارادة ههنا ان يصدر
عنه تعالى ثانيا اي بعد المشية وقبل وقت قدرة العبد على المعلول
فعل او ترك موكد للمشية في الافضاء الى فعل العبد او تركه
اختيارا في وقتهما مع قدرته تعالى على ما علم تعالى معه صدور
ذلك الفعل او الترك في وقتهما عن العبد باختياره

[illegible]

ويسمى تلك الارادة ارادة اختيار وارادة عزم ايضا
ويعبر عنها ايضا في احاديثهم عليهم السلم بالاتمام على المشية
وبالعزيمة على ما يشاء اي الجد فيه والحاجة الى اعتبار الارادة
بيان ان فعل العبد او تركه لم يخرج بمجرد المشية عن قدرة
الله تعالى على التصرف فيه لان الوجوب بالنسبة الى المشية ليس
وجوبا سابقا والمراد بالقدر ههنا ان يصدر عنه تعالى بعد الارادة
قبل وقت فعل العبد او تركه متصلا به وهو وقت القدرة عند المعتزلة
فعل او ترك موكد للمشية والارادة في الافضاء الى فعل العبد او
تركه اختيارا في وقتهما مع قدرته تعالى حينئذ على ما علم صدور ضد
ذلك الفعل او الترك منه في وقتهما عن العبد باختياره ويسمى قدرا
عزما وقدرا غير لازم وغير حاتم وغير حتم ايضا ويعبر عنه
بالتقدير ايضا والحاجة الى اعتباره ظاهر مما مر والمراد بالقضا
ههنا ان يصدر عنه تعالى بعد القدر اي في وقت فعل العبد
او تركه فعل او ترك موكد للمشية والارادة والقدر في الافضا
الى فعل العبد او تركه اختيارا مع قدرته تعالى حينئذ على ما علم

تعالى من صدور ضد ذلك الفعل او الترك منع منه عن العبد بعد ما صدر باختياره ويسمى قضاء عزما وقضاء غير حتم وغير حاتم وغير لازم ايضا ويطلق على القضاء حين مضى وقته الامضاء اى امضاء ما دبر عليه ما دبر والحاجة لاعتبار القضاء بيان ان فعل العبد مثلا في وقت تحققه اى بعد المشية والارادة والقدر غير خارج بعد عن قدرة الله تعالى على التصرف فيه وانما يصير محتوما خارجا عن تعلق القدرة اذا مضى وقته وهذا معنى ما روي في الكافي في آخر باب البداء عن العالم عليه السلم انه قال فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء في باب المشية والارادة قلت

قضى صه

امضى قال عه اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له وسنبين معنى البداء لله تعالى في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الرابع وقد يحذف عن حد المشية قيد الاول وعن حد الارادة قيد الثاني فيتحدان ويتحدان الاربع كقوله تع الا ان يشاء الله وقوله سافعل كذا ان شاء الله وكذا القدر والقضاء

هذه ثلثة معان للمشية وقد تطلق المشية على القدر المشترك بين
المعاني الثلثة او الاوليين وهذا في النزاع بيننا وبين المعتزلة
المفوضة في انه هل يصدق ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كما
هو عندنا ام لا يصدق شئ منهما كما هو عندهم وذلك
ليصير النزاع معنويا واثبات هذه الخصال الاربع في الخصال
السبع للرد على المعتزلة في هذا النزاع وسنبين حقيقة القدر
والقضاء في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الرابع والمراد
بالاذن ههنا عدم احداثه تعالى المانع العقلي عن فعل العبد او
تركه بينهما وقتهما كفعل الضد واعدام العبد ونحوهما مما يخرج
العبد عن القدرة مع علمه تعالى بانه اذا لم يقع الاحداث
منه تعالى يصدر الفعل او الترك عن العبد حينئذ باختياره
ومع قدرته تعالى على الاحداث حينئذ واثبات الاذن في
الخصال السبع للرد على المعتزلة المفوضة في قولهم بتقدم قدرة
العبد على وقت الفعل والترك فان ذلك يستلزم استقلال
العبد في القدرة لان القدرة لا يمكن تحققها الا مع اجتماع جميع اجزاء

العلة التامه للمقدور استجماعا حقيقيا او حكما وسيجي معناهما
في بطلان مذهب الاشاعره وبرهانه ان المراد بتقدم قدرته
على وقت الفعل ان يتحقق قدرته في وقت على فعل في ثاني الوقت
وهذا لو تحقق مع عدم الاستجماع حقيقة ولا حكما لكان بمجرد حصول
بعض الاجزاء في الوقت وجواز حصول البقية في ثاني
الوقت فيلزم ان يكون زيد قادرا في الحال على الطيران
في ثاني الحال لجواز حصول الجناح له في ثاني الحال لا يقال
لا يكفي جواز الحصول في ثاني الحال بل يعتبر ظن القادر او
علم الله تعالى في الحال بالحصول في ثاني الحال لانا نقول قد ذكرنا
ان حقيقة القدرة التمكن والتمكن في الحال عن فعل في ثاني الحال
وهذا بديهي ثم نقول والاستجماع حقيقة في الحال العلة التامه
لفعل في ثاني الحال غير ممكن لان من اجزاء العلة التامه له بقا الفاعل
وعدم المانع ونحوهما في ثاني الحال ولم يحصل بعد والاستجماع
حكما في الحال للعلة التامه لفعل في ثاني الحال يستلزم الاستقلال
بديهة فقد يجعل المانع في حد الا ذان اعم من المانع العقلي الخارج

للعبد

للعبد عن القدرة والمانع العلمي وهو ما يعلم تعالى معه عدم فعل العبد
او تركه مع قدرته عليه فيندرج القضا تحت الاذن ح ويعبر عن
الاذن بالتخلية بينه وبين ما اراد والمراد بالكتاب وجوب
خلق كل كان عليه تعالى عقلا اما خلق تقدير كما في افعال
العباد واما خلق تكوين كما في افعاله تعالى وسنفصل حقيقة
الخلق في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الثالث والتعبير
بالكتاب عن الوجوب كثير قال تعالى كتب على نفسه الرحمة
كتب عليكم الصيام واثبات الكتاب في الفصل
السبع للرد على الاشاعرة القائلين بانه لا يجب على الله تعالى
شيء بنا على نفيهم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين والمراد بالاجل
الوقت المعين للكاينات واثبات الاجل في الفصل السابع
للرد على الاشاعرة ايضا ببيان انه ليس على الله تعالى وجوب
اصل الخلق فقط بل لكل وقت للكاينات ايضا وجوب
ولا يقع خلق ما خلق الا اذا بلغ الكتاب اجله اي لا يجوز عقلا
عليه تعالى تقديم ما خلق في وقت عليه ولا تاخيره عنه

قال تعالى في سورة الرعد لكل اجل كتاب ويستدل على بطلان
قول من قال ان فعله تعالى العقاب بالعصاة بعضه المباح بعد
الى شيء الاولى عند قول المصنف والاصل في هذه الاصول الخطاب
الخطاب او ما كان طريقه اثبات الخطاب آه فيثبت بما
قررنا المذهب الذي هو الحق المستفاد من احاديث اهل
البيت عليهم السلم وهو مذهب شيعتهم المتقين لآثارهم وهو
المتوسط بين المذاهب الثلثة الجبرية ومذهب المعتزلة المفوضة
القدرية فان المذاهب في افعال العباد الاختيارية خمسة
الاول مذهب جهم بن صفوان الترمذي ومن تبعه وهو
انه لا فرق بين نحو حركة الماشي ونحو حركة المرتعش في انهما صادرتان
عنه عن الله تعالى من غير مجامعتين لقدرة العبد وانه لا يستحق
العبد عليهما مدحا ولا ذما عقلا وهو غلو في الجبر معلوم بطلانه
ضرورة الثاني مذهب الاشاعرة وهو ان افعال العباد
الاختيارية صادرة عن الله تعالى وان الفرق بينها وبين نحو
حركة المرتعش ان الاولى مجامعة لقدرة في العبد غير مؤثرة

فيها

في افعال العباد الاختيارية خمسة

فيهما وعلم الله تعالى انها تؤثر فيهما بدون وجوب سابق لو لم
تؤثر قدرة الله تعالى التي هي اقوى منها وهذا معنى كونها كسوبا
للعبد بخلاف الثاني فانه لا يستحق العباد على افعالهم الاختيارية
مدحا ولا ذما عقلا وان قدرة العبد على فعل شيء وقت لا تقارنه
بتمام الداعية الى الفعل وقدرته على تركه مساوية لا تقارنه
بتمام الداعية الى الترك فلا يتحقق قبل وقتها ولا يتعلق
الا باحدهما بخلاف قدرة الله تعالى فانها متحققة قبل وقتهما
ويتعلق بكل منهما وهذا ايضا قول بالجبر وانكار لقدرة العبد
حقيقة اما اولا فلان ما هو من حقيقة القدرة هو الذي به يمتاز
حركة الماشي عن حركة المرتعش ونحوه وهو حالة للفاعل بالنسبة
الى تاثيره في الفعل والترك بديهية فالقدرة الكاسبة غير
مقدورة اصلا كما لا يتصور بديهة ان يكون القدرة بنفسها
مؤثرة وذلك لان هذا لا يتحقق في احد الا بعد استجماع العلة التامة
لصدور ذلك الشيء عنه اما استجماعا حقيقة وهو ظاهر واما حكما
وهو ان يكون مستجمعا حقيقة للعلة التامة لصدور ما لم يتحقق

بعد عنه ان كان ما لم يتحقق واحدا او غير مترتب وان
تعدد مترتبا كان ما ذكر من الاستجماع جميعه لعله اولية
ثم بتوسطها كان مستجمعا حكما لعله ثانية وهكذا وليس العبد
كذلك على مذهبهم لان الصدور عن الغير مانع عن صدوره
عنه ورفعه ليس باختياره لان الغير غالب فيما نحن فيه واما
ثانيا فلانه بديهي ان القدرة بهذا المعنى على الفعل لا يمكن
الا مع القدرة بهذا المعنى على الترك وكذا العكس الثالث
مذهب ابي الحسن البصري من المعتزلة ومن تبعه وهو ان افعال
العباد الاختيارية صادرة عنهم وواجبة بالوجوب السابق
بالنسبة مثلا الى القدرة التي هي من اجزاء العلة التامة عندهم
وبعد العلة التامة عندنا والداعي الذي هو الارادة عندهم
ومستتبع للارادة عند غيرهم وانهما فعل الله تعالى في العبد
وان العباد يستحقون على بعض افعالهم الاختيارية المدح
او الذم عقلا ويرد عليهم التشنيع المذكور سابقا وان القدرة
بالمعنى السابق على الفعل لا يمكن الا مع القدرة بالمعنى المذكور

على الترك

على الترك وكذا العكس فهو ايضا قول بالجبر لكن في صورة
الاختيار والجبر فيه ضعيف بالنسبة الى الاول لكنه قوي بالنسبة
الى الثاني كما يظهر مما مر في معنى الكسب واهل هذا المذهب
مشترك مع اهل المذهب الحاكمين في انفصاليهم عنا فهو قول بالجبر
والتفويض معا ومن الدلائل على بطلان هذه المذاهب
الثلثة انه لا يتصور ولا يعقل التوبة العاجز ونذمه على شيء منها
معنى محصل فضلا عن ان يامره الله تعالى به لانه لا يتصور ندم
احد على فعل الغير ولا على فعل نفسه اذا كانت مباديه الموجبة
بالوجوب السابق من فعل غيره او من فعله لا بالاختيار فان قيل
للاشاعرة ان يقولوا لو اتصور ندمنا على فعل غيرنا اذا كان مكسوبا
لنا فانه علم الله تعالى انه لو لم يجامع قدرتنا تأثير قدرته تعالى لفعله
نفعلناه اختيارا كما مر في معنى الكسب وهذا نظير ما روي من العلة
في دوام عقاب الكفار فانه علم الله تعالى انه لو كان مخلدا في
الدنيا والتكليف لكان كافرا ابدا قلت غاية ما يتصور ح الحسن
او القبح العقليان ولم يذهب اليه الاشاعرة مع انه قول مكابرة

حَ من انكار قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فالجواب ان ذلك ما
الملزم فلا يتصور اصلا والفرق بينهما بيّن لا يخفى والرواية خبر
واحد ويمكن ان يقال انها ليست لبيان ان استحقاق العقاب
في مثل مدة عمره مثلا لكونه التحقيقي وبعده لكونه التقديري
بل لبيان ان استحقاق الجميع لكونه ونيته التحقيقيين كما يظهر من
باب النية من الكافي لكن في ضمن بيان ما شرط لذلك الاستحقاق
او كالشرط وهو ان يعلم الله تعالى انه لا خير فيه اصلا حتى لو طويل
العمر ابدا لكان يؤيده قوله تعالى في سورة الانعام ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه الآية ونقل المص رحمه الله في التبيان في
تفسير قوله تعالى في سورة النساء لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل عن ابي علي الجبائي انه قال في ذلك بفساد قول
من قال في مقدوره تعالى من اللطف ما لو فعله بالكافر لآمن
لانه لو كان الامر على ما قالوه لكان لهم الحجة بذلك على الله
قائمة انتهى ولم يورد المص عليه شيئا وسيجيء ما فيه الرابع
مذهب الامامية المتمسكين لآثار اهل البيت عليهم السلم وهو ان

افعال

افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم
وانهم يستحقون على بعضها مدحا او ذما عقلا وانها غير واجبة
بالنسبة الى الآلة والداعي ونحوهما من المبادي التي يفعل
الله في العبد وان القدرة على الفعل لا يكون الا مع القدرة
على الترك ولكن العباد ليسوا قادرين بالاستقلال على شيء
من الفعل والترك اصلا بل يتوقف على الاذن فقدرتهم
واستطاعتهم لا تتحقق قبل وقت الفعل والترك فان العباد
لا يصدر عنهم طاعة ولا عصيان الا اذا شاء الله مشية
عزم واراد كارادة عزم وقدر تقدير عزم وقضى قضاء عزم
فان الله تعالى مشيتين مشية حتم لا يبقى للعباد اختيار ومشية
عزم واختيار يبقى معها للعباد اختيار وكلاهما لا يتخلف
عنه ما تعلق به على حسب ما تعلق به وكذا البواقي فاستطاعتهم
لا يتعلق الا بالواقع من الفعل والترك في وقتهما لا قبلهما وفي
مقدورية تعالى بالنسبة الى كل فعل صادر عن العبد وكل ترك
صادر عنه ما لو فعله به لم يصدر عنه ذلك الفعل او الترك

مع بقاء قدرته عليه فلا يجب على الله تعالى كل لطف نافع
انما الواجب عليه اللطف المزيح لعلة المكلف والمراد بوقت
الفعل الوقت الذي اعتبرت نسبة حصة من القدرة الى الفعل
باعتبار وقوعه فيه سواء كان الفعل واقعا فيه او لم يكن سواء
كان هو الفعل واقعا قبل ذلك الوقت فيكون بحصة اخرى
من القدرة او بعده فيكون بحصة ثالثة منها او لم يكن واقعا
فيهما ايضا وكذا المراد بوقت الترك ما اعتبرت نسبة حصة
من القدرة الى الترك باعتبار وقوعه فيه وحصص القدرة غير
متناهية متعددة بتعدد القادرين والمقدورات الغير المتناهية
والاوقات الغير المتناهية والمراد بالترك عدم الصدور اذا
كان ذلك العدم تابعا للداعي فتثبت الواسطة بين فعل
العبد وتركه والمراد بالاستطاعة هنا قدرة زايدة على
ذات القادر لم يتعلق مشيته من لا يقع الا ما شاء بما يناسب
المقدور تلك القدرة نحو قوله تعالى انك لن تستطيع معي
صبرا وقد يطلق مجازا الاستطاعة للنفس على آلة الفعل

يطلق

يفعل منها تحقق القدرة عليه في وقته ان لم يترك باختياره
شيئا مما توقف عليه وكان باختياره نحو قوله تعالى من
استطاع اليه سبيلا وهذا متحقق قبل وقت الفعل ولما كان
صدور فعل العباد عنهم موقوفا على وجودهم وعلى عدم صدور
عكسه عنهم ولا مثله ولا ضده في محله في وقته عن الله تع وذلك
ليس باختيار العباد لم يكونوا مستقلين بالقدرة عليه
فلم يتحقق استطاعتهم له ولا قدرتهم عليه قبل وقته ولما كان
تركهم اياه موقوفا على وجودهم لم يكونوا مستقلين بالقدرة
على ذلك الترك فلم يتحقق استطاعتهم للترك ولا قدرتهم
عليه قبل وقته ولما كان فعل العباد لا يصدر عنهم الا اذا
تعلقت به المشية من الله تعالى كان العباد غير مستطيعين
الا للواقع من الفعل والترك وكان بيده تعالى جميع
ازمة الامور ولم يجب عليه كل لطف ما جمع وهذا المذهب
ليس بجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ومن تتبع
الآيات والاحاديث التي تمسكت بها المجبرة

على ابطال مذهب المفوضة والتي تمسك بها المفوضة على ابطال
مذهب المجبرة علم انه لا يمكن الجمع بين ظواهرهما الا بالقول بهذا
المذهب الخ الخامس مذهب المعتزلة وهو ان افعال العباد
الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب
سابق وهم يحتجون على بعضها صرحا او ضمنا عقلا وان القدرة
على الفعل لا يكون الا مع القدرة على الترك وانفصالهم عن اهل المذهب
الرابع في موضعين الاول قولهم ان العباد قادرون على الفعل وتركه
قبل وقتهما فهم مستقلون بالقدرة على الفعل والترك الاختياريين
لهم ودليلهم على تقدم قدرة العبد على وقت فعله سيجي مع جوابه الثاني
قولهم ان مقدور العباد ليس بحيث ان شاء الله وجد وان
لم يشأ لم يقع فالعباد مستطيعون لكل من الفعل وتركه حين
قدرتهم عليه وليس شيء من الفعل والترك بحيث لا يصدر
عنهم الا اذا لم يتعلق بما فيه مشية الله تعالى بل قد شاء الله
الطاعة من العاصي وشاء ابليس المعصية منه ولا يكون ما شاء
الله ويكون ما شاء ابليس والباعث للمعتزلة على هذا

امور

18

امور عجيبة منها قولهم بانه يجب كل لطف ناجع على الله فلنفي
مقدوره نوع من اللطف لو فعله بالعاصي لاطاع ولو
كان مقدورا له لفعله اليه كما نقل سابقا عن ابي علي الجبائي
من المعتزلة في لطف الكافر ومع ضد اللطف اظهر امتناعا
عليه من ترك اللطف والفرق بين صدور الطاعة والعصيان
في ان يكون في مقدور الله ما لو فعله بالعبد لاختار عدم الصدور
وان لا يكون في مقدوره تعالى ذلك باطل بديهة فلو شاء الله
على فرض الحكم العصيان وشاء ابليس على الفرض الطاعة لكان
وقوع ما شاء ابليس دون ما شاء الله ودليلهم على وجوب
كل لطف ناجع سيجي مع جوابه ومنها ان مشية المعاصي قبيحة في نفسها
فيمتنع على الله تعالى وسيجي جوابه وهذا المذهب تفويض وقدر
كما سنبينه وقد يطلق التفويض لا في مقابلة الجبر على معنى آخر وهو
ان الله تعالى فوض امر الخلق والرزق الى محمد وحججه عليهم السلم
وليس المقصود هنا التعرض لابطاله لوضوح بطلانه
وعلى معنى آخر وهو ان يفوض الله تعالى الى عباده امر الدين

لسبب ما ذكر ابطال مذهب المعتزلة في البحث الخامس لان المعتزلة هم القدرية ووجه تسميتهم بالقدرية منه سلمه الله

حتى يتبرؤا فيه بآرائهم ومذاهبهم وسنبطله وكثير من احاديث
باب الاستطاعة وابواب قبله من الكافي لاثبات المذهب
الرابع وابطال المذهب الخامس بانه يستلزم مضادة الله
تعالى في ملكه واخراجه من سلطانه وسيجيء واعلم انه انما التزم
ابو الحسين ومن تبعه التشنيع المذكور سابقا ونحوه لشكوك
ترد على الرابع والخامس بسبب حكم الوهم بان الشيء لو حدث
سابق لم يوجد كما اشتهر بين الفلاسفة ولنذكرها لكي يمكن ان
يتوهم كونه دليلا على مذهبهم خمسة يظهر في ضمن الجواب عنها الجواب
عن شكوك الاشاعرة ايضا ثم نفصل بيان بطلان شكوك
المعتزلة ومذهبهم والشكوك الخمسة شك الترجيح بلا مرجح
وشك العلم الازلي وشك الداعي الموجب وشك تخلف
المعلول عن العلة التامة وشك الارادة الموجبة

الشك الاول

شك الترجيح بلا مرجح وهو انه لولا وجوب اختيار العبد لاحد
طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادي التي ليست
منها باختياره اي وجوبا سابقا لكان اختيار العبد لاحد الطرفين

ما لم يجب

ترجيحا

ترجيحا بلا مرجح وهو مع بديهيته بيان الملازمة انه اما ان يكون الفعل
والترك متساويين بالنسبة اليها واما ان يكون لاحدهما
ما يرجحه على الآخر فعلى الاول كل واحد من اختيار الفعل
والترك يستلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني اختيار المرجوح
محال لانه ترجيح بلا مرجح ايضا فاختيار الراجح واجب وهو
المطلوب ود والجواب ان تقرير هذا الشك اما بان يكون
المراد بالتساوي في الشق الاول منه التساوي من جميع الجهات
اي ان لا يكون في واحد من الطرفين فقط ولا في كل منهما ما
يختص به ويرجحه على الآخر من الداعي ونحوه واما بان يكون
المراد به اعم من التساوي من جميع الجهات ومن تساوي داعيهما
المتعارضين اي الداعي المختص بالفعل المرجح له على الترك
والداعي المختص بالترك المرجح له على الفعل في القوة والضعف
اي ان لا يكون النفع المعتقد في الفعل والمختص به اكثر من النفع
المعتقد في الترك والمختص به ولا اقل فعلى التقرير الاول
نختار الشق الثاني من الشك ونقول اولا لا نم ان اختيار

داعيهما

المرجوح محال فانه يجوز ان يكون لنا في احدهما ما يرجحه على الآخر وفي
الآخر ما يعارضه ويرجحه على الاول بان يكون دواعي الفعل والترك
متحققين متعارضين فيمكن اختيار المرجوح لانه مرجوح من جهة
وراجح من اخرى ولعل هذا معنى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل عن النظام انه قال لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما
بالفعل والآخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى وليس فيه الترجيح
بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع محقق اصلا وهو الحكم ببديهة والمتنازع
فيه بين الاشاعرة وقدماء المعتزلة المجوزين له لمعارضة وجهية
مانعية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان وبين
متأخري المعتزلة القائلين باستحالته بديهة لا يقال يلزم ح ان
يكون تحقق احدهما بالبخت والاتفاق وهو بديهة لانا نقول
ان اريد بالبخت مثلا والاتفاق هنا تحقق احدهما بلا داع
محقق او بلا فاعل وتأثير فاللزوم ممنوع وان اريد به تحققه بلا
وجوب سابق فدعوى كونه مصادرة على المطلوب وثانيا سلمنا
ان اختيار المرجوح محال واختيار الراجح واجب بناء على ان

يكون

[illegible]

ان يكون في احدهما ما يرجحه على الآخر بدون ان يكون في الآخر ما
يعارضه ويرجحه على الاول لكن لا نم قوله وهو المطلق فان المعلل
الوجوب السابق ووجوب الفعل مثلا لعدم داعي الترك ليس
وجوبا سابقا فان عدم داعي الترك ليس من علل الفعل فانه
يمكن تحقق الفعل مع داعي الترك كما قرر في الجواب الاول ونحن
انما سلمنا في هذا الجواب عدم وقوعه في بعض صور الفعل الاختياري
او في جميعها فان قلت هل هذا الوجوب وجوب لاحق
ام لا قلت لا بل هو كوجوب احد معلولي علة واحدة بشرط
الآخر عندهم او كوجوب احد امرين بينهما منع الخلو بشرط عدم
الآخر فان المجموع المركب من تحقق الترك وعدم داعيه ممتنع
بالذات فبين نقيضيهما منع الخلو فاحد النقيضين وهو
الفعل واجب بشرط عدم النقيض الآخر وهو داعي
الترك فان قلت هل الواجب بهذا الوجوب كالواجب
بالوجوب اللاحق فيستحق فاعله عليه مدحا او ذما عقلا
او كالواجب بالوجوب السابق فلا يستحق فاعله عليه

مدحا ولا ذما عقلا قلت هو كالواجب بالوجوب السابق

ولو كان الاختيار فاعله مدخل في جهة عدم داعي المرجوح بان

يكون مقترنا في الجهل بالنفع فيه فيذم عليه دون ذلك ويظهر

بذلك انه لو اورد هذا الشك مع ادنى تغيير من جانب

الاشاعرة على القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين لم يتوجه

هذا الجواب الاخير وعلى التقرير الثاني نقول يجوز اختيار

كل من شقي الشك بمعنى انه لا يستلزم شيء منهما مفسدة لا الا لو

ادعاه ما ذكر من ان المحال انما هو الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح

بلا داع مختص اصلا ولا يتصور هذا في صورة تعارض الداعيين

سواء كانا متساويين في القوة والضعف كما في الشق الاول

من الشك او كان احدهما اقوى من الآخر كما في شق

الشق الثاني منه فان قلت مرادهم بالترجيح بلا مرجح ما

يعم الترجيح بلا داع مختص اصلا والترجيح بالداعي المختص المساوي

لمعارضه في القوة والضعف والترجيح بالداعي المختص

الضعيف بالنسبة الى معارضه قلت هو خروج عن مدلوله

لغة

نفوه عن المصطلح عليه المتنازع فيه كما يظهر من نقل الاختلاف
في نفس مسئلة الترجيح بلا مرجح في تخصيص المخصص وغيره ومن ان ليس
احالة من المخصص اعني ان استحالته ضرورية ومعلوم ان دعوى
الضرورية ههنا مكابرة صريحة ومن انهم جعلوا حديث الاحتياج
الى داع للقادر لا يعارضه داع آخر مساو له او اقوى دليلا على حدة
وسنذكره في الشك الثالث كما انهم جعلوا حديث
الاحتياج الى الارادة الموجبة دليلا على حدة وسنذكره في
الشك الخامس ولذا جعل صاحب المواقف دليل الترجيح
بلا مرجح من جانب الاشاعرة الزاميا على المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وبالجملة لا نسلم استحالته
فضلا عن بداهة استحالته وانما حصلت الشبهة لمن توهم
استحالته بقياس الافعال الاختيارية على ما اشتهر من الافعال
الطبيعية كمثل احدى كفتي الميزان حين الوزن ونحو ذلك
بل نقول هو معلوم التحقق في الشديد المرض غير المحتمي والمسلم الغاشي
ونحوهما ولو لم يكن في العلم بجوازه الاستلزام استحالته توجه

التشنيع المذكور سابقا عليه اذ عينا به بداهة من قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين او عدم معقولية معنى الندم والتوبة
كما مر لكنه ثم يتوجه على من اختار بالداعي الضعيف على سبيل
العموم والتنزيه والترتيب ان يقال لم رجحت بالداعي
الضعيف ولم ترجح بالداعي القوي وهو غير الحسن فيه لان
الكلام في الوجوب العقلي بمعنى امتناع المقابل عقلا الا بمعنى
حظر المقابل عقلا وبعد الشك منه على الخلط بينهما فان
قلت هذا الجواب عن الشك على الشق الثاني لا يصح
اذا اورد الشك فيمن يمتنع عقلا صدور المحظور عنه
الا مطلقا كما في القديم تعالى او المحظور الشرعي كما في المعصوم
ونظير الجواب الثاني عن التوريد الاول صحيح فيهما ايضا
لكن الاكتفاء يستلزم ان لا يكون القديم تعالى مستحقا
للحمد ولا المعصوم مستحقا للمدح والثواب كما مر الاشارة
اليه قلت نظير الجواب الثاني يصح فيهما بدون
الابطال لا لانه تحقق المدح والثواب لا لان الوجوب

الذي

الذی ینافی استحقاقهما هو الوجوب السابق او ما فی حکمه
کما مر و وجوب الفعل بالنظر الی العدل والحکمة ونحوهما من
صفات الکمال وجوب لاحق کوجوب افعالنا الاختیاریة
الحادثة بالنسبة الی العلم الازلی کما سیجیٔ فی جواب الشک
الثانی فهذه الصفات فی الحقیقة کاشفة عن وقوع الفعل
ولیست علة له والا لامتنع بالذات صدوره عنه تعالی
ان فرض انه لم یکن له تعالی العدل والحکمة ونحوهما وان کان
متصفا بعلمه تعالی و بقدرته الکاملة التی لا یمتنع منها شیٔ
بعد ولا نم انها فی حکم العلة فهذا الوجوب لا ینافی
الجواز بمعنی عدم الوجوب السابق وعدم الامتناع الذاتی
وهذا الجواز هو معنی صحة الفعل والترک التی ذکرها المتکلمون فی
حد القدرة و یظهر بهذا التحریر محل النزاع فی القدرة بین محققی المتکلمین صح
والفلاسفة القایلین بان الشیٔ ما لم یجب بوجوب سابق لم
یوجد وقس علیه الکلام فی المعصوم فیما هو معصوم فیه
من الملئکة والانبیاء والائمة علیهم السلم الشک الثانی

شك العلم الازلي وله تقريران الاول ان العلم بالامور الواقعة
في المستقبل مرة موقوف على تحقق ما يجب ان يتعلق العلم بها
بالوجوب السابق منه عليها والا لم يكن تابعا للمعلوم
لان العلم اذا لم يتوقف على المعلوم ولا على ما يجري مجراه فليس بتابع
له اصلا وما يجري مجراه موجبه والموجب اما موجب بالوجوب
السابق ويثبت المطلوب واما موجب بالوجوب
اللاحق والكلام فيه كما في العلم لانه ايضا تابع ويجب
انتهاء التوقف الى الموجب بالوجوب السابق والا يلزم
الدور او التسلسل والا شك في ان العلم الازلي تعلق
بوجود الحوادث فكلها موجب بالوجوب السابق والجواب
اولا بمنع انه لم ان العلم اذا لم يتوقف على المعلوم لم يكن تابعا له فان
معنى تابعية الشي ههنا اصالة موازنه في التطابق اي كونه
بحيث اذا طابق المراد كان له موازن وكان بينهما بين موازنه
نسبة الفرعية والاصلية وهذا متحقق في كل حكاية كالخبر الكاذب
والصادق وكالامتحان والنفي المبتدا الخطا والصواب

ثان

فان صدق الشرطية لا يتوقف صدق المقدم ولا يتوقف هذا
توقفا ولكنه يشبه التوقف على المحكي في استحالة التعاكس فلا
يمكن ان يكون حكايته علة للمحكي فانه يستلزم شبه الدور في
الاستحالة وثانيا منع ان الموجب الا موجب بالوجوب السابق
بيان ذلك ان العلم بالامور المستقبلة كفعل العبد الاختياري
الثاني العلم الحادث المتعلق بها والثاني موقوف على النظر في
امر يحقق قبله ويجب ان ينطبق على المعلوم بالوجوب اللاحق
كخبر الله الدال على علمه التابع للمعلوم الموجب له بالوجوب
اللاحق بخلاف الاول فانه عين ذاته تعالى ويحصل تابعا
للمعلوم بدون توقف على شيء من الموجبين ولو لم يتوقف
الا على احدهما لزم كونه تعالى مضطرا محضا وثالثا منع ان ما تعلق
به العلم الازلي من وجود الحوادث حادث فان المعلوم
بالذات في القضية المطلقة هو الامر المستمر ازلا وابدا وهو ثبوت
وجود زيد مثلا في الوقت الفلاني او حينية على اختلاف
الرأيين في نحو زيد حسن الغلام له ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا

يكون ما ذكره المنطقيون من كون الدوام والاطلاق من جهات
القضية صالحا بان يكونا من تتمة المحمول ولا ضير اذ لا دليل على ما
ذكروا وتحقق كون علمه تعالى تابعا للمعلوم مع كونه عين ذاته تعالى
قبل الشروع في الشك الثالث وهو سر وقد تحيرت العقول في معرفة
كيفية حصوله تابعا وحكاية للمعلوم لكن نعلم مجملا ان العلم مطلقا
حكاية للمعلوم فليس من علله ولا يلزم شبهة الدور ولا يكفي
اختلاف حيثيتي العلية وشبهة المعلولية وكون التقدم باعتبار
انه علة وشبهة التأخر باعتبار انه شبهة المعلول كما لا يخفى فانه
يمكن جريان مثله في كل دور ونستدل بهذا على قول المص
وانا القياس والاجتهاد ايضا على ان كون القياس والاجماع
مما ينعقد به الامامة الكبرى ممتنع بالذات لاشتمال كل منهما على شبهة
الدور وكذا البيعة ونستبرهن به وببراهين اخر في مواضع تناسبها
على امامة امير المؤمنين ع واولاده الاحد عشر صلوات الله
وسلامه عليهم الى يوم المحشر بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة
بنص منه عليه السلم عن الله تبارك وتعالى ان شاء الله تعالى

[illegible]

التقرير الثاني ان العلم الازلي المتعلق بالحوادث موقوف

على موجب بها كما مر في التقرير الاول وهذا الموجب اما غير ذاته

تعالى ويلزم توقف صفة كمالية تعالى على غير ذاته تعالى وهو مح واما ذاته

تعالى وسيجيء المعاد الجواب بعد منع التوقف كما مر منع قوله وهو

مح فانه انما يكون محالا اذا كان ذلك الغير موجودا في نفسه في

الخارج او بتأثير مؤثر وما نحن فيه ليس كذلك ولا يلزم في ذلك كون

صفات كمالية تعالى عين ذاته تعالى كما تحقق ان شاء الله تعالى

ثم ينبغي ان نتعلق بما ذكره الامام في تقرير بحث العلم الازلي وما اجيب

به عنه ونحقق الحق فيه قال الامام الرازي في المحصل تعالى عما

زعم الله تعالى الجزئيات الا عند وقوعها فاما قبل ذلك فانه

لا يعلم الا المهية انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم

فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم

جهلا وهو مح والمؤدي الى المحال محال فعدمه مح فوقوعه واجب

وح يلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل اصلا بل يكون كالجماد

ثم قال والجواب بالتزام ان ما يعلم الله وقوعه فهو واجب الوقوع

في البيضاوي في تفسير قوله تعالى

ده انتهى وفيه انه مندفع بما حررناه في الشك وجوابه بما

مر من كون العلم تابعا للمعلوم الذي هو فعل العبد الاختياري غير جاعل

لموجبه بالوجوب السابق و قال المفسر رحمه الله تعالى في سورة

آل عمران قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل

الى مضاجعهم الآية ولا يوجب ذلك ان يكون المشركون

غير قادرين على ترك القتال من حيث علم الله منهم ذلك

وكتبه لانه كما علم انهم لا يختارون ذلك بسوء اختيارهم

علم انهم قادرون ولو وجب ذلك لوجب ان لا يكون الله

تعالى قادرا على ما علم انه لا يفعله وذلك كفر بالله انتهى

وقال المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل واما الالزام

ان ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع ففيه نظر لانه ان

اراد بقوله فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن

علمه بان يكون علمه موجدا له كان منقوضا بعلمه تعالى بذاته

وبالمعدومات وان اراد انه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح

ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد وليس بمجبر وذلك

لان

لان هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق انتهى وظاهره

تسليم انه لو كان هذا الوجوب وجوبا سابقا لزم الجبر وفيه

انه مناف لمذهب ابي الحسين الذي اختاره قدس سره

خلافا للمتكلمين وهو ان الفعل الاختياري واجب وجوبا

سابقا بالنسبة الى العلة التامة ويمكن توجيهه بتوجيه على مذهب

مذهبه بانه يتوجه على المستدل هنا كلمتان ذكر قدس سره اولهما

وسكت عن الثاني اولهما ان هذا الوجوب وجوب لاحق

لا سابق وعدم لزوم الجبر على الوجوب اللاحق اظهر من ان

يخفى الثاني انه لو كان هذا الوجوب وجوبا سابقا ايضا

لم يلزم الجبر وهذا اخفى وقد بينه قدس سره في رسالة الجبر والاختيار

وشرح رسالة العلم وغيرهما بان الوجوب السابق لا ينافي توسط

الداعي بينه وبين كل فاعله ولا ينافي الفعل الاختياري والمقدور

لشخص الا فعله المتوقف على داعيه وان كان واجبا وجوبا

سابقا بالنسبة الى علته التامة اقول انه لا مشاحة في

التسمية تسمية اختياريا لكن المقصود انه يلزم منه كون فعله الله

وقدره قضاء حتما وقدرا لازما لان العبد ح كالوتد في
الحائط وكالقلم في يد الكاتب كما عرف التشنيع على ابي
~~والمتابعة~~ الحسين والمتابعة ويلزم منه بطلان الثواب والعقاب
واللائمة على المسيء والمحمدة للمحسن مطلقا وان لم يلزم منه بطلان
النفع والضر المطلقتين بالمصالح والاعواض كما في الطفل الصحيح
المرفه والطفل ذي الاسقام المتألم عليه وامثالهما ولا الوصف
بالجميل وبضده كالوصف برشاقة القد وبضدها وهذا
بديهي ومنقول عن الائمة من اهل البيت المعصومين عليهم السلم
لا يقال انما يلزم ذلك لو لم يكن بعض اجزاء العلة التامة
للفعل بقدرة العبد واختياره وليس كذلك قال قدس سره
في تقرير ذلك في شرح رسالة العلم كالمتردد في طلب اصلح الوجوه
فانه بعد علمه بالوجوه يتقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها
فيحصل له الارادة لما يراه اصلح وهذه الارادة مكتسبة له
لا لاسباب كسبه وهي القدرة على وارادة العلوم
العلوم السابقة فبعضها يحصل اليه بقدرة وارادة لكنها لا

لا يتسلسل

لا يتسلسل بل ينتهي عند اسباب لا يحصل بارادته لا شك انه عند
الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير
صحيح لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي
ينظر بالاسباب القريب بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان
الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومراده بقوله
لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته ان ارادته
مكتسبة له كما ذكره قبل لانا نقول لا فرق بين الفعل الذي كل واحد
من اجزائه علته التامة بغير قدرة العبد واختياره والفعل الذي
بعض اجزاء علته التامة بقدرته واختياره في عدم استحقاق
الثواب والملامة ولا الثواب والمحمدة على تقدير الوجوب
السابق بالنسبة الى العلة التامة وتفصيل برهان عليه انه لو
امتنع تخلف المعلول عن العلة التامة لزم احد محالات لان الفعل
الاختياري للعبد مثلا على هذا التقدير اما غير متناه في جانب
المبدأ بمعنى ان كل فعل اختياري له يتوقف على فعل اختياري آخر له

لا الى غير النهاية اما ثانية والاول ظاهر البطلان وعلى الثاني
فعله الاختياري الاول اما صادر عنه بدون علة تامة او بعلة
تامة والاول ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء
من اجزاء العلة التامة صادرا عن العبد اولا وعلى الاول صدر
عن العبد من الاجزاء اما اختيارية او لا اضطرارية والاول
يستلزم خلاف الفرض والثاني والثالث يستلزمان بديهة
الجبر بمعنى عدم استحقاق العقاب واللائمة ولا الثواب والمحمدة
وبطلانه بديهي حتى ان الاطفال يعلمون ذلك ويلومون
من اساء واما انكره المجبرة بعد التشكيكات الموسوسة
والعجز عن جوابها بل يستلزم ان ينفي العبد دون الله تعالى الجبر
بمعنى الجاء غيره فعله فيه بالاجماع المركب لانه لم يقل احد ان الحسن
والقبح ليسا عقليين وان العباد ليس مجبورين بهذا المعنى واذا
ثبت الجبر في الفعل الاول على تقدير وجوب السابق ثبت في
الثاني ايضا واما الامر بين الامرين فما بيناه سابقا ثم ان
صاحب المواقف قد فرط في جواب شك العلم الازلي على تقرير

الاشاعرة

الاشاعره فحينئذ مندفع عن المعتزلة القائلين باستقلال العبد
في القدرة ايضا ولم يتفطن لجواز ان يكون العلم بوقوع شيء تابعا له
من غير ان يجتمع معه ما يجب اقتضاؤه اليه وجوبا سابقا كما حررناه
في تقرير الشك وجوابه وانظر في بحث ارادته تعالى في ابطال
قول ابي الحسين في كون ارادته تعالى نفس الداعية اي علمه بالنفع
في الفعل وقول الفلاسفة في ان ارادته نفس عنايته
تعالى اي علمه بالنظام بوجه الاكمل بان العلم مع الوقوع
ولم يتفطن بان العلم انما يكون متعلقا بالوقوع لمعلومه لا لشيء
آخر والمعلوم في داعيته نفس القضية الشرطية القائلة انه لو
وقع هذا الترتب عليه نفع كذا وليس وقوع شيء من الطرفين ولا لا
وقوعه مأخوذا فيه وقريب منه الكلام في عنايته تعالى هـ
وقال المحقق الرازي في الاربعين اما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب
في غاية الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد
وهو انه لولا الاستقلال بالفعل لكان الامر والنهي والمدح
والذم والثواب والعقاب باطلا والجواب ان هذا السؤال

لازم عليكم ايضا من ستة اوجه الوجه الاول ان العلم
بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان
لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون
علما الا مع عدم الايمان وعدم الايمان ووجود الايمان
متنافيان فوجب القطع بان العلم بعدم الايمان منافي
ومضاد لوجود الايمان فكما ان الامر بالجمع بين الحركة والسكون
امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر بالايمان مع العلم بعدم
الايمان امر بالجمع بين الضدين اذا عرفت هذا فنقول
ان الله تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان ابا لهب
لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع
بين النقيضين وهو محال والقول بتكليف ما لا يطاق لازم
علينا في مسألة خلق الافعال ولو ان جملة العقلاء اجتمعوا
وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لما قدروا عليه
الا ان يلتزموا ~~مذهب هشام~~ مذهب هشام بن الحكم وهو
انه تعالى لم يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم

كما ان الحركة والسكون متضادان
متنافيان لذاتيهما صح

عليكم في مسألة العلم كما انه
لازم علينا في مسألة

الا ان

الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول الوجه
الثانى الالزام انه تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله
عنهم لو امنوا لانقلب هذا الخبر كذبا والكذب محال على الله تعالى
والمفضى الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا مع ان الله
تعالى كان يأمرهم بالايمان الوجه الثالث انه تعالى كلف ابا لهب
بان يؤمن ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر
عنه ومما اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار ابو لهب
مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا التكليف بالجمع بين
النقيضين انتهى والجواب عن الوجه الاول انه ان اراد بالتخلف
الذاتى ان لا يكون بتوسط امر لازم اصلا او ان لا يكون بتوسط
امر لازم لاحدهما فقط فممنوع له حتى يكون كتخلف الحركة
والسكون فالدليل لا يدل عليه لان الاستحالة فى الدليل على
التنافى الذاتى بين وجود الايمان فيما لا يزال وبين تحقق
العلم فى الازل بعدم الايمان فيما لا يزال يلزم عدم الايمان

بلغ الجزء

انما قصدنا بادعاء فقط لان يدخل فيه التنافى الذى بين العلم الازلى بعدم ايمان ابى لهب فيما لا يزال وعلم ابى لهب بانه [illegible] فيما لا يزال [illegible] منه رحمه الله تعالى

للعلم بعدم الايمان بقوله وذلك لان العلم الخ وعدم الايمان
متبوع للعلم بعدم الايمان كما تقرر تقريره وان اراد به الاعم منهما فيبطل
قوله فكما ان الامر بالجمع الخ بين الحركة والسكون الخ لان
الامر باحد المتنافيين بعد تقدم ملزوم للمنافي الآخر تابع له
ليس امرا بالجمع بين المتنافيين انما يكون ذلك في صورة
الامر باحد المتنافيين بشرط تقدم ملزوم المنافي الآخر
او لمنافي حكم الشرط وهو الامر باحد المتنافيين بعد تقدم ملزوم
للمنافي الآخر علة له وسره ان المتقدم على شئ زمانا التابع له
كالمقارن له في ذلك بل كالمؤخر عنه فيه فكما ان الامر
باحد المتنافيين في زمان المنافي الآخر ليس امرا بالجمع بين
المتنافيين وانما يكون كذلك في صورة الامر باحد المتنافيين
بشرط المنافي الآخر كذلك ما نحن فيه والعجب كل العجب من
قياسه حال جلة العقلاء على حاله في هواه وجهالته واما
اعتبار ما ادعى من انه لا ينفي في تقريره هذا الوجه الاول
بما اعترض به عليه من ان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم

هذا الاعتراض مذكور في شرح المواقف تم

محمد جوب

في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا
يلزم ان لايكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما
انتهى وذلك لان محض كون العلم تابعا للمعلوم لايدفع التقرير
المذكور لانه يريد عن ان التابع اذا كان ازليا ومنافيا بالذات
لوجود شيء فيما لايزال يوجب عدم صحة التكليف بذلك الشيء
فيما لايزال على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين الا ترى ان تكليف
ابي لهب بالعلم بايمانه فيما لايزال لايصح عليهما لمنافاته بالذات
لعلمه تعالى الازلي بعدم ايمانه فيما لايزال بالمعنى الثاني للمنافي بالذات
مع ان علمه تع الازلي هذا تابع لمعلومه ثم لايلزم من اثبات
الفعل امتناع بالنسبة الى العلم سلب القدرة والاختيار حتى يلزم
ان لايكون تعالى قادرا بالاستقلال لانهم يقولون ان الوجوب
بالعلم لاينافي الاختيار استقلالا كالوجوب بالاختيار فانه ليس
العلم ولا الاختيار من غيره تع انما ينافي توجه المدح والذم
وتوابعهما اليه تع عقلا والاشاعرة يلتزمون بطلانه فالمراد
بما لايطاق في كلامه اعم من غير المقدور فالجواب المحرر عن الوجه الاول

اشارة الى دفع قول المعترض والا يلزم ان لايكون تع الخ منه سلمه الله تعالى

قوله المحرر اشارة الى انه يمكن ارجاع الحل في الاعتراض الاول الى ما ذكرناه في الجواب بتكلف بعيد وفيه مقدمات منه سلمه الله تعالى

ما ذكرناه ثم في نسبته الى هشام بن الحكم ما يوجب الكفر مع انه
صار من خيار اصحاب ابي عبد الله عم سيما ادب وكثرة هشاما
جلالة قدره بعض النواصب له لاشتهاره باحتجاجاته عليهم وكان
هذا منشأ ورود بعض الروايات في ذمه عن ائمة الهدى عم
تقية كما يدل عليه الروايات المادحة له ثم انه لا ينفع انكار
العلم بثبوت ظرف نفس الامر وكون صدق المطابقة هو المس
والجواب عن الوجه الثاني قريب من الجواب عن الوجه الاول
وهو ان قوله ما وليك الذين اخبر الله انهم اعا يصح لو كانوا
مأمورين بالايمان بشرط تقدم هذا الخبر التابع للعلم
التابع لعدم الايمان واما اذا كانوا مأمورين بعد تقدم هذا الخبر
التابع للعلم التابع لعدم الايمان بالايمان فانما يستلزم عدم الخبر
في الماضي لا تحققه وكذبه وذلك لان هذا الخبر ليس منافيا
بالذات لنقيض المخبر باحد المعنيين الاولين للمنافي
والجواب عن الوجه الثالث هو الذي هو اولى من الاول
بان يعد من عويصات الشكوك اما اولا فبان يحج ان التقدير

مطلوبه

مكلف لكن لا على اصطلاح المنطقيين فهو الاعتقاد
مطلقا ولا العلم اليقيني بل على معنى التسليم والاذعان
النفوس قال في القاموس اذعن له خضع وذل انتهى
التصديق في حد الايمان ضم الطوع الى العلم بالله ورسوله او
المركب منهما ويتحقق في هذه الحاشية وعند قول المص والاصل
في هذه الاصول الخطاب اذا كان طريقا الى اثبات الخطاب
اعلم ان العلم بالله ورسوله حاصل لكل مكلف بالايمان معذب

باب اول الواجبات الشرعية عنوان ح

على تركه بل هو شرط التكليف وعلى كل اول الواجبات
الشرعية بالذات هو ضم الطوع القلبي الى العلم بالله ورسوله
وجميع ما جاء به من رسوله اي ترك الكره عن الامور المذكورة
وعلامتان تسوءه السيئة وتسره الحسنة كما رواه الصدوق
قدس سره في باب الامر والنهي والوعد والوعيد من كتاب
التوحيد وليس الايمان محض العلم بصدق جميع ما جاء به الرسول
لانه يلزم ان يكون الجاحد في نحو قوله تع وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم الآية مؤمنا بل يلزم يكون كل مكلف مؤمنا لما ذكرنا آنفا ان العلم حاصل لكل مكلف

وليس الايمان ايضا مركبا من العلم المذكور ومن الاقرار ولا مركبا
منهما ومن الاعمال لانه يلزم ان يكون المنافق الذي مرد على النفاق
مؤمنا لما ذكرنا آنفا فهو اما محض التصديق بالمعنى السابق فترك
بعض الاعمال او الاتيان بسواه كان لـ ينا ادا ركا ينا او جبا
اما كان كفرا باعتبار دلالته وكشفه عن عدم التصديق المذكور
واما مركب منه ومن غيره واما ما ورد من الامر بتحصيل معرفة الله
تع فهو راجع الى الامر باجراء صفات لما هو تعالى عليها
عليه تعالى وترك اتباع الظن والقول على الله بغير علم
كتشبيهه بخلقه في صفاتهم الكمالية واجراء صفات لا يطابق
القرآن ولا الاحاديث بحجة سلام الله عليهم عليه كما يظهر
من الكافي وكتاب التوحيد في باب في انه عز وجل
لا يعرف الا به وغير ذلك وفي اول نهج البلاغة ما ظاهره
ان نفي الصفات اي الموجودة في الخارج عنه تعالى كالشرط
للاخلاص له وهو كالشرط لتوحيده وهو كالشرط للتصديق به
وهو كالشرط لمعرفته تع التي هي اول الدين وان ما هو كالشرط

لما هو

لما هو كالشرط للمعرفة كالشرط لهما ولعل ذلك لان العلم بلا عمل
كالجهل بل ما يزيد صاحبه الا نكرا كما ورد في الكلف في باب من
عمل بغير علم وباب استعمال العلم ومن الدين للشيخ واوله مبداه
وظرفه الخارج منه وعلى هذا يمكن ان يكون المأمور به ما هو كشرط معرفة
شيء وكمالها وحاصل الجواب منع قوله وهذا التكليف بالجمع بين
النقيضين مستندا بان المقصود بضم الطوع الى العلم او المركب من
العلم والطوع والتكليف بالمركب لا يجب ان يكون تكليفا بكل واحد
من اجزائه لجواز ان يكون المكلف به بالذات هو الجزء الاخير
فقط وهو هنا الطوع فابو لهب عالم بصدق ما جاء به النبي مجملا وبهذا
الخبر وهو انه لا يطوع لجميعه بالطوع لجميعه ولا استحالة فيه باعتبار ان
من جملة الجميع الخبر عن عدم طوعه للجميع لان الطوع لاحد ما جاء به
النبي ص قد يتخلف عنه الطوع للجميع ولا يجري في العلم ما ذكرناه في
الطوع بان يقال يجوز تحقق العلم باحد ما جاء به النبي وهو عدم
الطوع العلم بالجميع والعلم بواحد قد تخلف عنه العلم بالجميع وذلك
لان المخبر فيه لا يجوز تخلف العلم بالجميع عن العلم بالواحد لان

الطاعة صح

بجميع صح

وقد كلف صح

معنى العلم بالواحد العلم بانه صادق انه من الله وهذا العلم
يستلزم العلم بالنبوة وهو يستلزم العلم بالجميع فان قلت كلما
كان العلم بعدم العلم بها محال في نفسه فالطوع للمخبر عن العلم بعدم
عدم الطوع محال في نفسه لان معنى الطوع وجودي هو الرغبة
والرغبة في الممتنع غير ممكن قلت لا نسلم كون الطوع وجوديا بل الطوع
امر عدمي هو عدم الكره ولا يلزمه ايضا وجوده في العلميات
المحضة غير العمليات والعلميات التي هي مناط للعمل فانه يجري
في الثاني سوء النية بخلاف الاول فالطوع في الاول لازم
للعلم غالبا وحاصل في الكفار ايضا ولهذا يعتبر في الايمان ان
يكون التصديق متعلقا بجميع ما جاء به النبي عم دون ان يكون متعلقا
ببعضه ولا شك في ان الاخبار عن عدم ايمان ابي لهب عالم
مع الطوع بانه لا يطوع للجميع فهو مؤمن بالبعض غير مؤمن
بالجميع وليس هو محالا في نفسه لا يقال يستحيل ان لا يكره الانسان
ما يدل على حصول عذر له وان كان علميا محضا فلا يتحقق فيه
الطوع لانا نقول هذا العذر لا نسلم انه يخل بحصول الطوع وانما
يخل

علمي محض
بالنسبة الى ابي لهب
فابو لهب ص

يحتمل بحاله والا لكان المبطل من المحكمين على العالم بالاحكام
كافرا في الاكثر بعد الكشف بل ربما امكن ان يقال انه قد يبلغ عداوة
القلب بحب الدنيا وغيرها الى عدم كراهة الضرر الذي المعلوم
اذا كان آجلا اخرويا وكراهة ادنى ضرر دنيوي وان لم
يكن معلوما بان كان مظنونا بل موهوما ولو سلمنا كون
الطلوع وجوديا قلنا لا نم ان الرغبة في المفر غير ممكن بل ربما
بلغت القساوة الى حد يرتاح معه من خبر يدل على الضرر
المعلوم الآجل لاشتماله على نفع عاجل وهو وثوق اهل دينه به
في المحالفة ونحوه فان قلت ان الطلوع للمخبر عن عدم الطلوع
للجميع وان لم يشتمل في نفسه على التناقض لكن التكليف به ينافي
التكليف بالطلوع للجميع لان الطلوع للمخبر عن عدم الطلوع للجميع
يستلزم عدم الطلوع له لانه تابع له وهو ينافي الطلوع له
فالتكليف بهما تكليف بامر وبملزومه وبلازم ملزوم
منافيه بالذات وهو قبيح وتكليف بما لا يطاق قلنا لا نسلم
قبحه وكونه تكليفا بما لا يطاق في صورة كون ملزوم المنافي

تابعا للمع فرق ما نحن فيه من هذا التفصيل كما اعترتم به على ان هذا
غير منطبق على ظاهر عبارة الوجه الثالث فان ظاهرها انها
غير محررة ان هنا قياسا على الشكل الاول جامعا لشروط
الانتاج وصغراه معلومة لابي لهب وهي ان عدم تصديقه
مما جاء به محمد صلى الله عليه وآله ص وكبراه مما كلف ابو لهب بالعلم به
وهي ان كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله فهو حق وكل مكلف بالعلم
به بكبرى قياس اذا كان عالما بصغراه وشرائطه مع الكبرى فهو
مكلف بالعلم بالنتيجة وهو من التكليف بالتصديق لعدم التصديق بالايمان ح
وهو في نفسه تكليف بين بالجمع بين النقيضين واعلم ان
الطلوع ان كان وجوديا فخبر الطلوع للمخبر عن عدم الطلوع بالجميع
الى العلم بمضمونه ممكن في نفسه ولا يلزم ايضا التكليف به التكليف
بالطلوع للجميع كما مر فليس التكليف به تكليفا بالجمع بين النقيضين
كما توهم لكنه قبيح يحصل من فساد القلب فلا يتعلق به تكليف
من الحكيم تعالى فيجب الا ان يتقرر ان حسن الرغبة في شيء من
حيثية لا ينافي قبحها وحسن الكره عنه والرغبة في ضده من حيثية

اخرى

الكلام

اخرى كما ذكره الشيخ واما ان يرتكب ان الايمان
القطوع لجميع ما يجري فيه السوء بالسيئة والسرور بالحسنة
وهو ما عدا العمليات المحضة وانه هو المراد بجميع ما جاء به النبي عم
فلو اخبر النبي عم ابا لهب بانه لا يؤمن ولا يقطع بشيء
اصلا مما يجب الايمان به والقطوع له لم يشتمل على تكليف بالنقيض
على انه مندفع بدون هذا الارتكاب ايضا فانه اذا اخبر
النبي عم ابا لهب بهذا امتنع عقلا ان يستعمل فيه لفظ شيء
فيما يشمل نفس هذا الخبر وان كانت داخلة فيما وضع له لغة
لان النسبة سواء كانت ناقصة او تامة خبرية او
انشائية لا تتصور الا خارجة عن طرفيها وعن متعلق طرفيها
عن مفهومها وعما يقوم مقام مفهومها من الافراد التي يسري الحكم
اليها ويمكن الجواب بهذا عن المغالطة المشهورة المسماة بجذر
الاصم وهي ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا
لم يقل ولم يقصد غيره خبر اجتمع فيه الصدق والكذب لاستلزام
كل منهما نفيه الآخر مع ان الصدق والكذب لا يجتمعان في خبر فقد تحير

ذكر المغالطة المسماة بجذر الاصم

اي في حيث [illegible] عليات [illegible] بحصصه [illegible] فان وجب
[illegible] الحكمية [illegible] العمليات المحضة
رابطة بتحصيل العلم [illegible] واهل فيما جاء به النبي عم [illegible]
على منهم [illegible] منها [illegible] بشبهة الله تعالى
المعنف فانه علمه [illegible]

في جوابه فحول العلماء فنسبهم الى الجهل ومن تصدى للجواب لم يأت

فيه بشيء يصلح للنقل وحاصله انه ليس مركباً اذ النسبة فضلاً عن ان يكون

تاماً ثم فضلاً عن ان يكون خبراً صادقاً او كاذباً والا يلزم

ان يكون النسبة جزء طرفه وهو ظاهر وايضاً يلزم ان يكون الشيء

جزء نفسه لان الموضوع جزء القضية مثلاً وكذا عن تقريرها

الآخر وهو انه قال اليوم قائل كلامي غداً صادق وقال الغير

كلامي امس كاذب ولم يقل ولم يقصد غيرهما فكل منهما صادق

وكاذب ايضاً وحاصل الجواب ان شيئاً منهما ليس مركباً اذ النسبة

اصلاً والا يلزم ان يكون النسبة جزء جزء طرفها فان النسبة في

كل منهما جزء طرف الآخر وطرف الآخر جزءه فالنسبة في

كل منهما جزء جزء الآخر والآخر طرف الاول فالنسبة في كل منهما

جزء جزء طرفها هف وايضاً يلزم كون الشيء جزأ لجزءه ويظهر

بذلك ان الحكم في نحو قولنا كل خبر اما صادق واما كاذب

لا يشمل نفس هذا الخبر بمنطوقه فموضوعه لا يمكن ان يستعمل

الا في معنى مجازي اي ما مخصصاً بالتخصيص العقلي ويعلم حكم

نفس

نسبة صح

نفس هذا الخبر من خارج بالقياس و نحوه ويمكن ان
يجاب عن المغالطة بجواب آخر وهو انا سلمنا كونه خبرا
لكن لانم استحالة اجتماع الصدق والكذب في خبر واحد
مستندا الى جواز اجتماعهما فيه من حيثيتين فقولنا كل كلام
في هذه الساعة كاذب صادق من حيث انه خبر اي
ملحوظ مفصلا بحيث لا يصح الحكم عليه باعتباره وكاذب
من حيث انه مخبر عنه واما الآخران فلكل منهما ثلث
حيثيات فكل منهما صادق من حيث انه خبر وكاذب
من حيث انه مخبر عنه للثاني منهما والثاني منهما صادق
من حيث انه مخبر عنه للاول منهما فان قلت اجتماع
الصدق والكذب في خبر واحد من جهتين ايضا بديهي
البطلان قلت لانم بداهته على هذا الفرض الغير الواقع وهو
دخول هذا في الخبر وان كان بديهيا في نفسه وتحقيق هذا بعيد
ان هذا وامثاله موافق لقانون البحث و نقل عن فاضل
خراسان ان هذه المغالطة عرضت على الرضا عليه السلام

فاجاب بجوابين لكن لم يحفظ واما ثانيا فلانا ان

سلمنا ان المراد بالتصديق في حد الايمان هو الايمان لكن

التكليف بالعلم لشيء بخصوصه راجع الى التكليف بالنظر

لان الابتلاء انما يتصور فيما كان المقدور المكلف به مقدورا

ومتصور الانفكاك عنه لهم التكليف بالعلم ليس كك

لان غير العالم بجهة المكلف لا يقدر على العلم بمجرد فهم التكليف

والعالم به لا يتصور انفكاك علمه عنه وابو لهب مختار في

النظر اي النظر مقدور له لكن علم الله تعالى انه لا ينظر فيفعل بتبعية

ما فعل الى انه لو فعل النظر لادى الى الحكم وهو العلم بالنقيضين

وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق كما مر نظيره في الجواب عن

الوجه الاول والثاني فان رفع الواقع بعد وقوعه بعين طرف

وقوعه الضحك في نفسه ان تحقق هكذا اما اجاب به المحقق

الطوسي قدس سره عن الوجه الثالث في تلخيص المحصل

حيث قال ان تكليف ابي لهب انما كان من حيث

كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم والعلم

لا يلزم

35

لا ينافي الاختيار فان قيل الحاكم بوجوب هذا النظر شرعا اذا

وعندنا وعندكم ان العقل ليس حاكما بالاحكام الشرعية

كما سيجيء عند قول المص والاصل في هذه الاصول الخطاب اوما

كان اليه قلت هذا راجع الى الوجه السادس حقيقة وسيجيء

على انه لا تنافي بين كون مقدمة متفق عليها في نفسها وبين كونها

مختلفا فيها على تقدير امر غير واقع وتسليمه ومع هذا كون المراد

بالتصديق في حد الايمان العلم فيمكن منعه ح اما لا يصح المنع

في صورة ان لا يكون ما سلم مستلزما لنقيض المتفق عليها ولم

يكن ايضا دليل المتفق عليها منحصرا في نقيض ما سلم واما اذا تحقق

احدهما كالاول فيما نحن فيه فالمتفق عليها في حكم المختلف فيها

في عدم جواز التمسك بها وحدها وجواز المنع وهذا

موافق لما داب البحث ونظيره ما رواه الصدوق رحمه الله

في العيون في باب جواب الرضا عم عن سؤال ابي قرة

صاحب الجاثليق عن صفوان بن يحيى قال سألني ابو قرة

صاحب الجاثليق ان اوصله الى الرضا عم على قوله ثم قال له

متفق

يحيى

اصلحك الله ما تقول في فرقة ادعت دعوى فشهدت لهم فرقة
معدلون قال الدعوى لهم قال فادعت فرقة اخرى دعوى فلم يجدوا
شهودا من غيرهم قال لا شي لهم قال فانا نحن ادعينا ان عيسى
روح الله وكلمته فوافقنا على ذلك المسلمون وادعى المسلمون
ان محمدا نبي فلم نتابعهم عليه وما اجمعنا عليه خير مما افترقنا فيه
فقال ابو الحسن عليه السلم ما اسمك قال يوحنا قال يا يوحنا انا
امنا بعيسى روح الله وكلمته الذي كان يومن بمحمد ص ويبشر به
ويقر على نفسه انه عبد مربوب فان كان عيسى الذي هو
عندك روح الله وكلمته ليس هو الذي امن بمحمد ص وبشر به
ولا هو الذي اقر لله عز وجل بالعبودية فنحن منه برا فاين
اجتمعنا فقام وقال لصفوان بن يحيى قم فما كان اغنانا عن
هذا المجلس الحديث صحيح او حسن ثم قال [illegible] تحقيق ظاهره
ان كون نبوة عيسى متفقا عليها ونبوة محمد ص مختلفا فيها
انما يصح اذا لم يكن نقيض نبوة محمد ص مستلزما لنقيض نبوة
عيسى ع وهو ممنوع بل باطل لان كلا من نبوة محمد ص وكتابه

مصدق

مصدق لما بين يديه من الانجيل ومهيمن عليه فان قلت
الكاذب في دعوى النبوة قد يخبر عن صدق الصادق
فيهما فلا دلالة قلت ليس المراد بالتصديق الاخبار عن الصدق
بل المراد كونه محققا للصدق اي كونه بحيث لو لم يتحقق هذا الكتاب
عن الله في هذا الوقت الذي جيء به فيه وبهذه النبوة لكان الانجيل
باطلا لانه وقع فيه البشارة بنبوة محمد ص اي بنبوة هذا الشخص بخصوصه
وصدق هذا الكتاب بعينه وذلك ببيان الاوصاف الكلية
المنحصرة في شخص كما فصل فيما رواه الصدوق في كتاب التوحيد في
في باب ذكر مجلس الرضا علي بن موسى عليه السلام مع اهل الاديان
وكذا المراد بكون كل من عيسى والانجيل مصدقا لما بين يديه من التورية
والتعبير عن هذا المعنى بالصدق لانه دليل آخر على صدقه فان الاخبار
عن الغيب اذا وقع بمعجزة علم انه معجز وعن الله صادق ويحتمل ان يكون
مراده عم ان دليل نبوة عيسى معجز عندنا في اخبار محمد ص به للاستغناء
عن نحو دليل آخر كتواتر المعجزات فلا اتفاق حقيقة ولا ينافي ذلك
علمه ع بكونهم مع معجزات عيسى متواترة في وقت ما فان ذلك العلم

ايضا قد حصل من اخبار محمد صه وعلى اى تقدير كان المعنى دفعا

لم يبلغ اليه كما هو فهم الجاثليق قبل نزل عليه السلم وسلم الاتفاق

بقوله فان اجتمعا لارادة ان ينقض كلامه ح ايضا كان يقول

ليس مع عموم المسلمين بل بالشهود من غيرهم لها بشهادة المعجزات

المتواترة ولاسيما القرآن عليه ونحو ذلك مقام الجاثليق لئلا

يسمع **واما ثالثا** فبانا سلمنا ان التكليف بالتصديق

هو التكليف بالعلم حقيقة لكن لا نسلم ان ابا لهب مكلف

بالتصديق بالنتيجة اى بان يؤمن بانه لا يؤمن فان تكليف

المصدق بالصغرى المرتب لها مع الكبرى بالتصديق بالكبرى

انما يستلزم تكليفه بالتصديق بالتصديق بالنتيجة فيمن لم يكن

تصديقه بالكبرى منافيا لصدق نفس الصغرى فان من كان

تصديقه بالكبرى منافيا له كما فيما نحن فيه فتكليفه انما هو بالتصديق

بالكبرى فقط فان علمه [illegible] التفصيل اى الصغرى وبعبارة اخرى

فيمن لم يكن صدق الصغرى تابعا لعدم علمه وتصديقه

بالكبرى والحاصل ان التكليف بالعلم بالكبرى انما يستلزم التكليف

بما يلزم

31

بما يلزمه بالذات او باعتبار امر محقق حين التكليف بحال لذلك
على تقدير تحققه ولا يلزم استلزام التكليف بما يلزمه باعتبار امر محقق
حين التكليف وذلك لعدم العلم بالكبرى كما فيما نحن فيه فلا يلزم
من تكليف ابي لهب بالايمان مع تحقق تكليفه بامر مشتمل على النقيضين
ولا تحقق تكليفين بامرين متنافيين فان ظاهر القاعدة المنطقية
في انتاج الشكل الاول لا ينافي ما ذكرنا ولو سلم سلم المنافاة فليتخصص
بما ذكرنا ويمكن ايضا ان يحمل على هذا ما نقلناه عن المحقق الطوسي
قدس سره واما الجواب عن الوجه الثالث بان ابا لهب
لم يسمع الخبر عن عدم ايمانه وكذا اضرابه ففيه اولا انه غير واقع
لانه ص مأمور بالخطاب للكافرين واخبارهم بعدم ايمانهم اصلا
في سورة الكافرين بقوله تع مكررا ولا انتم عابدون ما اعبد فان
كليهما للاستقبال على ما يفهم مما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره
عن ابيه عن محمد بن ابي عمير قال سأل ابو شاكر ابا جعفر
الاحول عن قول الله تع قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون
ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون

وقد ذكر هذا الجواب شارح المواقف والعلامة في التهذيب منه

ما اعبد فهل يتكلم الحكيم بمثل هذا القول ويكرره مرة بعد مرة فلم يكن عنده
في ذلك شيء جواب فسأل ابا عبد الله ع عن ذلك فقال ع
فقال كان سبب نزولها وتكرارها ان قريشا قالت لرسول الله ص
تعبد آلهتنا سنة ونعبد آلهك سنة وتعبد آلهتنا سنة ونعبد
آلهك سنة فاجابهم الله بمثل ما قالوا الحديث فان قلت
هذا الحديث مجمل كما يظهر للمتأمل فيه ولعله لارادة الراوي النقل
بالمعنى فيجوز ان يكون كلاهما للماضي وللحال او الاول للماضي والثاني
للحال او عكسه فلا يتم اصل الاستدلال ويجوز ايضا ان يكون الاول
للحال والثاني للاستقبال على ما حكي عن ابي العباس ثعلب او عكسه
او ان يكون الاول للاستقبال والثاني للماضي على ما ذهب اليه
الزمخشري ومن تبعه وجوزه البيضاوي مشيرا الى رجحانه او عكسه
فلا يتم دعوى التكرار قلت تجويز كون شيء منهما للماضي توهم ساقط
لانه لا يجوز ح عمل اسم الفاعل وقد عمل في المفعول به وهو ما اعبد واما
كون كليهما للحال فبعيد لان الحال معلومة وقد دل عليها ايضا لخطابهم
بالكفر فلا حاجة لبيانه بهذا التأكيد ولان الاول قرين لقوله لا اعبد

حكاه سيدنا الاجل المرتضى
رحمه الله تعالى عنه في كتاب
غرر الفوائد [illegible]

وهو

وهو للاستقبال لان لا تحيل المضارع للاستقبال كما ان ما تحيله
للحال واما كون احدهما للحال والآخر للاستقبال فمما يأباه ان
ان اللفظ واحد واختلاف ... المنفي مثله بعيد فان قلت
فما وجه حسن هذا التكرار وهل هو المروي المذكور بعينه او فيه وهم من
الراوي قلت يمكن ان يكون فيه وهم بان يكون الوجه تكرار اقتراح
هؤلاء الكافرين وانهم قد انتقلوا من عبادة بعض آلهتهم الى بعض
آخر وكانوا يقولون في الزمان الماضي الى قبل الاستقبال مقترحين ان يعبد عم
دائما آلهتهم التي هم على عبادتها الآن ولما انتقلوا وظهر لهم رسوخه
عم في دينه رضوانه اقترحوا منه عبادة لآلهتهم سنة مثلا
وكان عم في كلتا الحالتين امرا لهم بان يعبدوا دائما ما يعبد عم فنفى
اولا مقترحهم بعد الانتقال ولذا اتى بالجملة الفعلية واتى في الصلة
بالمضارع حيث قال لا اعبد ما تعبدون وانما قدم هذا النفي لان
منفيه اهم عند الكفار حين نزول السورة فكان نفيه اهم عنده
عليه السلام ثم قوبل بامره عليه السلم اياهم به حيث ولذا اتى بالجملة
الاسمية وقال ولا انتم عابدون ما اعبد ثم نفى مقترحهم قبل

الاستقلال ولذا اتى بالجملة الاسمية واتى في الصلة بالماضي وقال ولا انا
عابد ما عبدتم ثم قوبل بنفي ما كان يأمرهم ايا هم به بالجملة الاسمية
ولا يخفى حسن هذا التكرار وحسن نظم الآيات وليس المقصود من امثال
ذلك تفسير القرآن بالرأي بل ابدا الاحتمال والعلم عند الله وعند اهل
الذكر عليهم السلم ثانيا انه عنه بانه ايضا ضرورة انه لو سمع ابو لهب
الخبر عن عدم ايمانه اصلا لم يخرج عن التكليف هذا هو الكلام
المشبع في دفع الوجوه الثلثة واما وجهه الرابع فهو ما سنذكره
في السخن الثالث والجواب الجواب واما وجهه الخامس
فواه جدا لا يستحق الجواب واما وجهه السادس فقال
فيه انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تع فنقول اما ان يتوجه
هذا الامر على من يعرف الله تع او على من لا يعرفه فان كان الاول
كان هذا امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثاني كان هذا
توجهات لامر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله والجاهل بالذات
جاهل بالصفات فان هذا الامر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء
ذلك الامر ان يعرف الامر والآمر وذلك عين تكليف ما لا

يطاق

لطاق انتهى والجواب عنه يظهر مما ذكرناه في الجواب
عن الوجه الثالث واما نقله عن المعتزلة فنبطله بمنع
قولهم لولا الاستقلال بالفعل لما انه يكفي اصل القدرة بدون
استقلال وقال الفخر الرازي ايضا في تفسير قوله تع في سورة الحديد
ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب
من قبل ان نبراها ان ذلك على الله يسير لكيلا تاسوا على
ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتيكم الآية قوله تع ولا في انفسكم يتناول
جميع مصايب الانفس فيدخل فيها كفرهم ومعاصيهم فالآية
دالة على ان جميع اعمالهم بتفاصيلها مكتوبة في اللوح المحفوظ
ومثبتة في علم الله فكان الامتناع من تلك الاعمال محالا
لان علم بوجودها مناف لعدمها والجمع بين المتنافيين محال
ثم قال فيه ان اخبار الله تعالى عن كون هذه الاشيا واقعة
بالقضاء والقدر ومثبتة في الكتاب الذي لا يتغير يوجب ان
لا يشتد فرح الانسان بما وقع وان لا يشتد حزنه بما لم
يقع وهذا هو المراد من قوله عليه من علم سر الله في القدر هانت

على المصايب وفيه بحث اما اولا فلان معنى المصيبة في
اللغة يجيئك ويصيبك من غيرك بدون اختيار لك فيه
من الخير والشر وقد تخصص عرفا بالشر لكن ما في الآية عام وكذا
الفائت والآتي او المؤتى انما يطلق حقيقة فيما لا اختيار
لك فيه والقول بان الاعمال الاختيارية ايضا مكتوبة في الكتاب
والاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك باطل لان ظاهر العلة ليس
محض كونه مكتوبا بل هو مع كونه مصيبة اي انه لا اختيار للعبد فيه
لان الاسى والفرح انما يرتفعان حين تأمل كل شيء كون كل
شيء في الكتاب فيما لا اختيار للعبد فيه سواء كان باختيار
غيره من العباد او من الله وحده وليس المقصود منه الاستدلال
على قبح الاسى والفرح ولا انه لا الكتابة لم يقبح الاسى والفرح
على المصيبة بل هذا نوع من اللطف انما فائدته زجر النفس
عما هو معلوم القبح قبل اللطف كما في الخبر عن وجود الجنة والنار
في زمان التكليف وكتابة الحفظة للاعمال ووجود الامام
في زمان غيبته عليه السلم وايراد جميع المكلفين جهنم ثم تنجية المتقين

ولذلك

ونحو ذلك واما ما فيه اختيار للعبد فلا يبعد تغير الاسمى عليه او
اللوح به بتأمل كون كل شيء في الكتاب لان كتابه تابع لسوء
اختياره او حسنه كما مر الا ترى الى قوله تعالى في سورة نوح ويؤخركم
الى اجل مسمى ان اجل الله اذا جاء لا يؤخر الآية قال الطبرسي
رحمه الله في جوامع الجامع فيه دلالة على ثبوت اجلين
مثل ان يكون قد قضى الله سبحانه ان يعمر قوم نوح ان امنوا
الف سنة وان بقوا على كفرهم اهلكهم على رأس تسعمائة سنة فقال
لهم امنوا يؤخركم الى اجل مسمى يعني الوقت الذي سماه الله
تعالى وضربه امدا تنتهون اليه لا تتجاوزونه وهو تمام الالف
سنة ثم اخبر انه اذا جاء ذلك الاجل لا يؤخر كما يؤخر
هذا الوقت ولم يكن لهم حيلة انتهى والى قوله تعالى في سورة
البقرة فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم الآية
على ما قالوا من ان معناه اطلبوا ما قدره الله لكم واثبته
في اللوح من الولد ولما روي عن النبي ص انه قال جف القلم بما هو
كائن فقيل له ففيم العمل قال عليه السلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وورد

رواه فخر الرازي في تفسير سورة
البلغ التفسير الكريم ...

عن علي ع عن النبي ص انه قال ما من نفس منفوسة الا وقد علم
مكانها من الجنة والنار قلنا افلا نتكل قال لا اعملوا فكل ميسر
لما خلق له ومعناه ما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد
في باب السعادة والشقاء عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع انه
قال في معناه ان الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه
ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استحب على الهدى
الحديث وامثال ذلك من الظواهر والنصوص كثيرة وقد
نسب الفخر الرازي هذا المعنى الى القفال في تفسير قوله تع في سورة
الليل فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى
واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى الآية
ثم قال واعلم ان هذا ضعيف لانه عليه السلم انما ذكر هذا جوابا
عن اعملوا فكل ميسر لما وافق معلوم الله وهذا يدل على ان ما قضى
الله على العبد وعلمه منه فانه ممتنع التغير انتهى وفيه ان كونه جوابا
مما يؤكد الاختيار دون الجبر لانه دفع لترك العمل اتكالا على انه

لا يتم

لا يقع الا معلومه تعالى بان ذلك لا يستلزم الجبر كما حررناه
سابقا وايضا فيه انه مع كونه عدولا عن ظاهر اللفظ
بلا دليل فان قولنا فلان ميسر لكذا معناه انه موفق له
ولا يستعمل غالبا الا في الخير تكذيب لظاهر ما استشهد
به وهو قوله تعالى في سورة الذاريات وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون فانه يدل على ان كل واحد
من كل منهما حتى الكافر خلق للعبادة فان قلت
يجب ان يكون المراد نوع الجن والانس لا كل واحد
او تخصيص بما عدا الكفار بدليل ان عدم ترتب العلة
الغائية على المعنى فيه تعالى محال ومعلوم ان الكافر لا عبادة
له وان جعل اللام للعاقبة نحو لدوا للموت وابنوا للخراب
كما ذهب اليه الاشاعرة فالامر اظهر وذلك كالتخصيص
بما عدا الاطفال الذين ماتوا على الطفولية ونحوهم
وايضا قد خص تعالى في سورة الليل التيسير لليسرى بالمومن
والتيسير للعسرى بالكافر فهو قرينة التخصيص فيما نحن فيه قلت

لا تخصيص [illegible] بظاهرها [illegible] الا لاجل الرحمن حيث
[illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] ان يكون العطف [illegible]
[illegible]
[illegible] الا ليعبدون [illegible]
نعم وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
القسمين قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون [illegible] في موضع
يريد المؤمنين منهم يدل على ذلك قوله
آخر ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
الى خلقت انتهى منه سلمه الله تعالى

كون المراد النوع ايضا يستلزم العموم الذي ادعيناه فان خلق الفرد

الفرد عين خلق النوع في ضمنه على ما تقرر في محله فلو كان خلق فرد

لفائدة اخرى او بدون فائدة لم يصح الحصر المفهوم منها والا العدول

عن الظاهر بالتخصيص بما عدا الكفار بالقرينة التي ذكرتم غير صحيح

فانا لا نم استحالة عدم ترتب الغاية على المعنى فيه تعالى الا في الغاية

بالذات وهي هنا طلب العبادة او التعريض للثواب والعقاب

وهو مترتب على خلق كل فرد حتى الكافر ونفس العبادة غاية بالعرض

اقيمت مقام طلبها الذي هو غاية بالذات تشبيها للمطلوب

بالغاية بالغاية الحقيقية ولا يخفى ان ارتكاب هذا المجاز اقرب من

ارتكاب التخصيص ومن جعل اللام للعاقبة وخروج الاطفال

ونحوهم ثم للاحاديث التي رواها الصدوق في كتاب التوحيد

في باب في الاطفال وعدل الله عز وجل فيهم منها ما رواه عن ابي

جعفر ع انه قال اذا كان يوم القيمة احتج الله تبارك وتعالى

على سبعة على الطفل وعلى الذي مات بين النبي والنبي والشيخ الكبير الذي ادرك النبي

وهو لا يعقل والابله والمجنون الذي لا يعقل والاصم والابكم فكل

هولاء

قوله وعلى الذي مات بين النبي والنبي

وعلى الذي مات في زمان الفترة اي لم يعلم الامام الحادث ومات او ما تا قبل ان يعلم الامام في زمانه او الذي مات في ...

لا يعقل كان يموت ولم يعرف من في زمانه او الامام زمانه ولكنه لا يعاقب لذلك كما نطق به في الكافي باب الحجب

على الناس عند مضي الامام منه وانه طلبه الحال

قوله والابله اي من غلب عليه الغفلة وقل تمييزه او من لا يعرف ...

والا ... والاصم ... الولد الذي ولد ...

عن الاول ... او لا ... المجنون

هؤلاء يحتج الله عز وجل عليهم يوم القيمة فيبعث اليهم رسولا ويخرج لهم نارا
فيقول لهم ان ربكم يأمركم ان تثبوا في هذه النار فمن وثب فيها
كانت عليه بردا وسلاما ومن عصى سيق الى النار الحديث واما التخصيص
في سورة الليل فيمكن ان يقال في بيانه ان المراد باليسرى الجنة وبالعسرى
النار ويكون المراد في التيسير الالجاء مجازا بقرينة السين الاستقبالية
فان ظاهرها ان الاعطاء والاتقاء والتصديق وكذا البخل
والاستغناء والتكذيب ليسا بهذين التيسيرين بل هما سببان
لهما وعند المخالف ان كل عمل مسبب عن احدهما وعلى
تقدير تسليم ان يكون المراد باليسرى الطاعات وبالعسرى
المعاصي نقول يحتمل ان يراد بالتيسير الاول التوفيق وبالتيسير
الثاني الخذلان من باب مجاز المشاكلة لما ذكرنا من ظاهر
اللفظ والقرينة على ان المراد بهما ما ذكرنا لا ما يوجب الجبر
على المكلف به السين الاستقبالية كما مر بيانه وليس المقصود
مما ذكرنا تفسير القرآن بالرأي بل ابداء الاحتمال وكذا جميع ما ذكرنا
في موضع التفسير ومع استظهار رأينا بالمروي عن اهل البيت

عليهم السلم والعلم عند الله تع ورسوله واهل بيته عليهم السلم واما ثانيا
فلانه لو سلم ظهوره فيما ذكره فهو ظاهر في مقابلة فكل طع لان الحزن
على المعاصي والندم عليها توبة وهي من الواجبات وكذا الفرح
على الطاعات لا بطريق الخيلاء والعجب حسن وكلما اشتد هذا الحزن
وهذا الفرح كان احسن ثم ينبغي لنا ان نذكر ما وعدناه من
بيان كون علمه تع تابعا للمعلوم مع كونه عين ذاته تع فانه ربما
يعترض عليه بان علمه تع من صفات ذاته تع اي الصفات الثبوتية
التي يمتنع انفكاكها عن الذات كالوجود والحيوة والعلم والقدرة
والسمع والبصر ونحوها لا من صفات فعله اي الصفات الثبوتية
التي لا يمتنع انفكاكها عن الذات كالايجاد والارادة والاختيار
والادراك والابصار والرؤية والسماع ونحوها ولا من صفات
تعالى اي الصفات العدمية التي يفيد نفي النقص
عنه تع كالغنى والوحدة والعزة والتعالي ونحوها وصفات
ذاته تع صفات كمالية ثابتة له ما دام الذات
ازلا وابدا ومن خواصها انه يمتنع اتصافه تعالى باضدادها كالموت

والجهل

والجهل والعجز والصم والعمى ونحوها وقد عرفنا بهذه الخاصة
ثقة الاسلام ابو جعفر الكليني رحمه الله تعالى في الكافي في باب
الارادة انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل
ومن خواصها ايضا انها عينه تعالى كالقدرة والظاهر انه قد عرفها
بهذه الخاصة الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في آخر
باب صفات الذات وصفات الافعال فلا يكون شيء منهما
تابعا للممكنات والا توقفت على موجب لها كما
في تقرير الشك الثاني ووجوابها ولم يكن صفة كمالية تعالى
ثابتة له تعالى في مرتبة ذاته تعالى فضلا عن ان يكون عين ذاته تعالى
سواء كان الموقوف عليه غير ذاته تعالى او نفس ذاته تعالى والجواب
يعلم من التوقف كما مر منع قوله فلم يكن صفة كمالية الخ بيان
ذلك ان ما توقف عليه علمه تعالى انما يجري مجرى معلومه
بوجوب غير الصفة لاحق ولا سابق واما نفس معلومه وليس
موجودا في الخارج في نفسه ولا بتاثير موثر بل هو ثبوت
ظرف نفس الامر وثبوت المعدومات فيه ازلا وابدا بدون

قوله والظاهر انه الخ انما قلنا ذلك لانه
لم يصرح الصدوق بما ذكره بل انما يوجد
كما صرح ثقة الاسلام

ذهني وسنذكر معنا هما ان كون زيد موجودا في الوقت
المعين الفلاني او حيثية ثابتة لزيد ابدا ازلا وابدا في ظرف
نفس الامر كما يشيرون اليه بقولهم ان صدق المطلقة دايمي وليس
لله تع فيه تاثير وان كان له تعالى في وجود زيد في الوقت الفلاني
تاثير فلا يكون متاخرا عن ذات الله تعالى ولو بالمرتبة وكذا العلم
فان المتوقف عليه علم الشيء لا يلزم ان يكون متاخرا عن ذلك
الشيء بالمرتبة وثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت المثبت له
مطلقا بل انما الفرعية في النسبة الحقيقية والمراد بالنسبة
الحقيقية مما نسبة تتحقق بها تاثير عليحدة له كثبوت البياض
للجسم دون نحو ثبوت الزوجية للاربعة ثم لا ينافي ذلك العينية كون
صفات ذاته الكاملة عينه تعالى ما يتوهم من ظاهر اللفظ كيف
وهي متغايرة بالمفهوم بل المراد بكون صفاته ذاته عينه تعالى
معنى مجازي في اللغة لا يبعد ان يكون حقيقة في عرف من يستعمله
من العلماء وهو ان مجرد ذاته تعالى كاف في مصححية انتزاع
العقل كل واحد من هذه المفهومات عنه تعالى اي لو وجد عقل

والوجه اليه تعالى

و توجه اليه تعالى والى مفهومات تلك الصفات التي هي الوجود
والحيوة والعلم والقدرة ونحوها باعتبار معانيها البديهية التي
يعرفها كل من يعرف اللغة وحكم بها عليه تعالى في قضية ضرورية
بالضرورة الازلية اشتقاقا حقيقيا اي بدون تجوز في المشتق منه
ولا في القيام المعتبر في المشتقات كان الحكم صادقا بدون
حاجة تصدقه الى وجود امر غيره تعالى في نفسه في الخارج يكون
مصححا ومصداقا للحمل عليه تعالى سواء كان الغير نفس الصفات
بان يكون لها افراد حقيقية قائمة بذاته تعالى قياما حقيقيا فيكون
حملها عليه تعالى حقيقة اشتقاقا راجعا الى حمل تلك الافراد
الحقيقية ايضا عليه تعالى اشتقاقا كما في حمل البياض على زيد اشتقاقا
لا الى حمل حصة خصصها فقط عليه تعالى وسنبين معنى الفرد الحقيقي
والحصة اولا سواء كان جزءا من الموصوف كما في حمل الوجود
على امر فرضناه مركبا من واجب الوجود او خارجا اما
علة للموصوف كما في حمل الوجود الخارجي على زيد او علة
لصحة حمل الصفة فقط كما في حمل الايجاد ببعض الافعال الاختيارية

على زيد وهو الذي يكون داعية عن امر موجود في الخارج وكما
في حمل العلم والقدرة ونحوهما من الصفات التي يتصف بها القديم
تعالى ايضا على الممكنات كالسخونة للماء ومصداقا لحمل الصفة
بدون تأثير كما في حمل ذات الممكنات وذاتياتها ولوازم
ماهيتها عليها ونحو ذلك من القضايا الازلية التي ليس موضوعها
ذات القديم تعالى فانها محتاجة الى وجود محقق ظرف نفس الامر
والزمان والازل ومصداقها وجودها وهو ذات القديم تعالى
وليس على موضوعاتها ولا الحمل في الازل اذ لا تأثير ولا ينافي
ما ذكرنا من عينية صفات ذاته تعالى لذاته كون نفس العقل الحمل
وانتزاع العقل صفاته الذاتية عنه متوقفة على امور غير ذاته
كوجود العقل المدرك وتوجهه الى معاني هذه الصفات والى نسبتها الى
الذات ونحو ذلك فان الحمل ونحوه حكاية واخبار اما صادق
واما كاذب والكلام هنا في المحكي والمصداق لا في الحكاية
والخبر ثم لنا اطلاق العينية على المعنى الذي ذكرناه وان كان
مجازا لغة والعلاقة بينها وبين عينية الذات والذاتيات

45

شي ضرورة الحمل وقلة المصداق المحتاج اليه لكن ضرورة الحمل
وقلة الحاجة الى المصداق في المعنى الذي ذكرناه اشد منها في حمل
الذات والذاتيات على الشيء كما يظهر بما مر وهذا المعنى
للعينية مذكور في احاديث اهل البيت عليهم السلم وهو
المراد بما تظافرت به الروايات عنهم عليهم السلم انه خارج
عن الحدين حد التعطيل وحد التشبيه فان التعطيل في اللغة
الاخذ عن الحلي قال وجيد كجيد الريم ليس بفاحش اذا هي
نصته ولا بمعطل والمراد بالتعطيل المقابل للتشبيه
هنا القول بانه تعالى خال عن ان يثبت حقيقة له تعالى
المفهومات البديهية من الوجود والعلم والقدرة وغيرها
من صفات كماله تعالى ويسمى حد الابطال ايضا اذ البطلان
في اللغة ذهاب الشيء ضياعا وخسرا ويسمى حد النفي
ايضا فانه سلب للكمال عنه تعالى حقيقة وقد يخص
حد الابطال وحد النفي بالتعطيل عن الشيئية والوجود
والمراد بالتشبيه القول بان هذه المفهومات البديهية

موجودة في الخارج في انفسها ايضا بان يكون لها افراد حقيقية
قايمة بها وبالممكنات كما سيجي في المقام الثالث والمراد
بخروجه عن الحدين كونه بين الحدين فان الحد الطرف
وكون العينية مجازا قد ورد في احاديثهم عليهم السلم تارة
قولهم ع لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع
ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور
رواه الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في باب صفات
الذات وصفات الافعال وقد روي في باب مجلس
الرضا ع مع سليمان المروزي انه قال سليمان ارادته
منه كما ان سمعه منه وعلمه منه قال الرضا ع فارادته نفسه
قال لا قال فليس المريد مثل السميع والبصير الحديث وتارة قولهم
عليهم السلم والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر
ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين
ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد افهمت
يا هشام قال فقلت زدني قال ان لله تسعة وتسعين اسما

فلو كان

فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها آلهاً ولكن الله
معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره الحديث هذا
مع قولهم عليهم السلم ان الاسماء صفات وصف بها نفسه تعـ
رواهما الكليني في الكافي في باب المعبود وروى الصدوق في كتاب
التوحيد في باب اسماء الله تبارك وتعالى عن الرضا عم قال
سألته عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف الحديث وبعد
وضوح المعنى لا مشاحة في التعبير ولا يخفى ان ما رواه الكليني
رحمه الله تعالى يدل على ان المراد بالمعنى المصداق لحمل مفهومات
الصفات ويشهد لذلك ايضاً روايات منها ما رواه
الصدوق في كتاب التوحيد في باب صفات
الذات وصفات الافعال عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر
عم انه قال في صفة القديم انه واحد صمد احدي المعنى ليس
بمعاني كثيرة قال قلت جعلت فداك يزعم قوم من
اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر الى آخر الحديث ومنها
ما رواه في باب معنى رضاه عز وجل وسخطه عن ابي عبد الله عم

انه قال فی حدیث وخالقنا لامدخل للاشیاء فیه
واحد احدی الذات واحدی المعنی الحدیث ویدل
ایضا علی ان المراد بالاسماء وبالصفات فی قوله علیه السلم
ان الاسماء صفات مفهومات صفات تمنع المشترک اکثرها
بین معنی بینه وبین خلقه کما یعلم ایضا من روایات
اخر منها ما رواه الصدوق رحمه الله فی کتاب التوحید
فی باب التوحید ونفی التشبیه عن الفتح بن یزید الجرجانی
عن الرضا علیه السلم حیث قال الفتح قلت فالله واحد
والانسان واحد فلیس قد تشابهت الوحدانیة قال ع
احلت ثبتک الله انما التشبیه فی المعانی فاما فی الاسماء فهی
واحدة وهی دلالة علی المسمی الحدیث وهذه المفهومات
اعتباریة محضة ای لیس لمبادیها کالعلم والقدرة فرد حقیقی
لقولهم علیهم السلم ولم یعبد شیئا وللغوا ول نهج البلاغة من
قوله علیه السلم الذی لیس لصفته حد محدود ولا نعت موجود
ولا وقت معدود ولا اجل ممدود فطر الخلائق بقدرته الخطبة

بیانه

بيانه ان لمعرفة الاعيان اما ان يكون معلوما بحد او لا بل
بالنعت اى الرسم فنقول على الاول كان حده محدودا اى
معمولا فيه الفكر حتى يعلم من حيث انه حد لان التميز
بين الذاتيات والعرضيات فى الامور العينية صعب جدا
وعلى الثانى نعته موجودا اى معلوما دون كنهه فانه مفقود
اى مجهول والموجود هنا مشتق من الوجود المقابل للعدم بمعنى
الفقد يقال وجدت الشىء فهو موجود وانا واجده ثم بين عليه
السلم انه على تقدير تحقق حد حقيقى لصفته يجب ان يكون
حادثا وسيئة فى المقام الثانى فزمان وجوده اما قصير
فكان له وقت معدود واما طويل فيكون له اجل ممدود
ثم استانف عليه السلم استينافا بيانيا بقوله ع فطر يعنى
فليس شىء من الممكنات صادرا عنه تعالى بالايجاب
ردا على ما يقوله الاشاعرة فى صفاته تعالى ويحتمل ان يكون
مراده عليه السلم ان لصفته حدا ولكن ليس لها حد محدود
ويؤيد ذلك قوله عليه السلم فى خطبة فى نهج البلاغة اولها الحمد لله

الذی بطن خفیات الامور لم یطلع العقول علی تحدید
صفته ولم یحجبها عن واجب معرفته الخطبة ویحتمل ان
یکون مراده علیه السلم تحدید صفته ممیزا عن صفات
المخلوقین ویکون حدها محدودا ان یکون التمیز محصورا فیها
کما یکون فی الافراد الحقیقیة لا حاصلا لها باعتبار متعلقها
فقط کموصوف صفة العلم مثلا او معلومها کما یکون فی الافراد
الغیر الحقیقیة ای الحصص فیکون مراده علیه السلم بنعت صفته
ایمیزا عن صفات المخلوقین ویکون نعتها موجودا کونه
موجودا لها فی نفسها ای حاصلا لها محصورا فیها لا حاصلا لها
باعتبار متعلقها فقط کما مر آنفا وبتحدید العقول صفته تمیزا
ایاها بالعلم بکنه موصوفها ونسبتها الیه ویحتمل ان یکون
مراده ع تحدید صفته عددا وافرادها ویکون حدها محدودا
ان یکون عدد افراد الصفة ~~مسا~~ متناهیا لا حد
لا یتجاوز هلا اکثر منه فیکون حدودها متناهیة لتناهی
مجموعاتها المشتمل واحد منها علی الباقی وبعدم کون حدها

محدودا

محدودا ان يكون افرادها غير متناهية كالافراد الحقيقية
للعلم والقدرة فان العلم بمعلوم غير العلم بمعلوم آخر ولو
بالاعتبار وعدم تناهي افراد صفة يستلزم عدم تناهي افراد
الصفة المطلقة بطريق اولى فيكون حدودها غير متناهية
لعدم تناهي المجموعات ولما كان ههنا مظنة اشكال هو ان
برهان التطبيق ونحوه يبطل ههنا لاتناهي المجموع المركب
من كل فرد وحدوده وكان جوابه انه ليس ههنا لهذا المجموع المفهوم
اي مفهوم المجموع المركب من كل فرد فرد حقيقي بل هو كمفهوم
شريك الواجب اشار عليه السلام الى الجواب بقوله ولا
نعت موجود اي ليس لصفته تعالى باعتبار عدم كون حدها
محدودا من نعت وجودي مساوق لعدم التناهي حتى يمكن
ان يكون صفة ذات مجموع مركب من الافراد الغير
المتناهية او ذات عدد خاص مركب من الاعداد الغير
المتناهية فانه انما يكون صفة كذلك اذا كانت افراد
صفته تعالى افرادا حقيقية لها او متناهية وليست كذلك بل هي

حصص لها وغير متناهية ولذا يبطل برهان التطبيق ونحوه

لاتناهي الموجودات في النفس وفي الخارج وسنبين هذا

في الجواب عن الاعتراض الاولي ومراده عليه السلم

تجدية العقول صفته احاطتها بالحدود المتناهية

لها تفصيلا ولا يخفى انه اذا كان المراد بالاسم مفهوم

الصفة فلا حاجة لا تاويل قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم

سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال

والاكرام وقوله تع قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما

تدعوا فله الاسماء الحسنى وقوله تع هو الله الخالق البارئ

المصور له الاسماء الحسنى وقوله تع ولله الاسماء الحسنى

فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه وامثال ذلك

ويظهر منه ايضا تحرير محل النزاع وتحقيق الحق في الخلاف المشهور

في الاسم هل هو عين المسمى او غيره وقد ذهب الاشعري ومن تبعه

الى الاول والمعتزلة الى الثاني بان مرادهم من الاسم مفهوم الصفة

وقد نقل صاحب الصحايف عن الاشعري في جملة القايلين

باب الكلم

تحرير محل النزاع في الاسم هل هو عين المسمى او غيره

بان الاسم عين المسمى انه ذكر في كتاب الصفات ان الاسم
الصفة ومرادهم بالمسمى المعنى اي المصداق كما يدل عليه روايه في شرح
بزدوي فالحق ان الاسم غير المسمى حقيقة وان كان عينه مجازا
كما حررناه لكن لما اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان المفهومات
صفاته تع اي المفهومات مبادي الاشتقاق مثلا كالعلم والقدرة
ونحوهما فردا حقيقة في القديم تعالى ولا شك في انه اذا كان
لها فرد حقيقي كان المصداق لها ذلك الفرد ارادوا بالمسمى
الفرد الحقيقي فمذهب الاشاعرة ان الاسم عين المسمى اي مفهوم
العلم والقدرة ونحوهما عين فردها الحقيقي الذي يحمل تلك المفهومات
عليه مواطاة كما يظهر من ادلتهم على ابطال مذهب المعتزلة في
عينية صفات ذاته تعالى له وسنذكرها في بطلان الاحتمال الثاني
من الاحتمالات الخمسة الآتية ومذهب المعتزلة ان تلك المفهومات
غير فردها الحقيقي كما سنذكره في الاحتمال الاول والثالث من الخمسة
الآتية ونحن نستدل عقلا بعون الله على انه ليس للمفهومات صفاته
اي المبادي فرد حقيقي اصلا كما يدل عليه قولهم ع فيما سبق نفيه

ولم يوجد شيئا فيبطل كل واحد من راي الاشاعرة وراي المعتزلة
في هذا الخلاف وتوهم صاحب الصحايف ان هذا النزاع لفظي
واعلم انه قد فصل الحق بهذه الفاظ الصفات بحيث يظهر منه عينية
الصفات المفهومات بالمعنى الذي اي الازلية التي هي غيرها
ذكرنا من معنى العينية فيما رواه الصدوق في كتاب التوحيد في باب
اسماء الله تبارك وتعالى والفرق بين معانيها وبين معاني
اسماء المخلوقين عن ابي هاشم الجعفري قال كنت عند ابي جعفر الثاني
ع فسأله رجل فقال اخبرني عن الرب تبارك وتعالى له اسماء
وصفات في كتابه فاسماؤه وصفاته هي هو فقال ابو جعفر ع
ان لهذا الكلام وجهين ان كنت تقول هي هو اي انه ذو عدد
وكثرة فتعالى الله عن ذلك وان كنت تقول لم تزل هذه الصفات
والاسماء فان لم تزل تحتمل معنيين فان قلت لم تزل عنده في علمه
وهو مستحقها فنعم وان كنت تقول لم تزل تصويرها وهجاؤها وتقطيع
حروفها فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره الحديث
وتوهم البيضاوي وصاحب المواقف وغيرهما ان الخلاف بين

الاشاعرة

الاشاعرة والمعتزلة في ان الاسم بمعنى الصفة عين المسمى
ام لا عين الخلاف بين الطايفتين في ان صفاته تع
عين ذاته ام لا قال البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة
في بيان الاسم وان اريد به الصفة كما هو راي الشيخ ابي الحسن
الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى والى
ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره انتهى واراد بالاول الوجود
والوجوب وبالثاني الايجاد والتاثير والتكوين ونحوها وبالثالث
العلم والقدرة ونحوهما ونسب صاحب المواقف
وشارح المقاصد الى الاشعري انه قسم صريحا الاسم الى هذه
الاقسام فقال الاسم اما عين المسمى مثل الله الدال على الوجود
اي الذات واما غيره كالخالق اولا ولا كالعالم وردوفيما
ذكروه نظرا اما اولا فلان القائل بالعينية من احد الخلافين
قائل بالزيادة في الاخر كما يظهر مما حررناه واما ثانيا فلان
الاشعري لا يسمي نحو الوجود والوجوب صفة وكذا نحو التاثير
والتكوين من صفات الافعال ووجهه ان الصفة عنده

[illegible]

موجود عيني قايم بحقيقة موجود عيني آخر وعنده ان وجود كل شيء
عينه ونقل شارح المقاصد عنه انه قال التأثير نفس الاثر
والتكوين نفس المكون ومراده الاتحاد حقيقة لا بالمعنى الذي
سنذكره في جواب الشك الرابع بقرينة انه نقل المحققون عنه
جملة انه قال بان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره واعلم ان الدليل
على كون صفاته ذاتية تع عينه بالمعنى السابق انما يتم بامور ثلثة
اول ابطال كل معنى للعينية سوى ما ذكرنا من المعاني السبعة
التي ذكرها القوم في معنا الصفة على وجه لا يرد مثله على ما ذكرنا الثاني
ابطال زيادة صفات ذاته اي وجودها في الخارج سوى الوجود
والرابطي وثبوتها له تعالى **الثالث** اثبات انه تع لا يبقى الا العينية
بالمعنى الذي ذكرنا ودفع الاعتراضات عنه فههنا مقامات ثلثة
فنقول في المقام الاول ان لفظ الصفة اذا اطلقت تبادر منها
المبادي كالوجود والعلم والقدرة وقد يطلق على المشتقات
كالموجود والعالم والقادر وان الالفاظ صفات ذاته تع كالوجود
والعلم والقدرة ونحوها بل صفاته مطلقا مفهومات هي حقايق

لغوية فيها

معلومة فيها وكل منها بديهي التصور يعرفه كل من يعرف اللغة وما يحمل
منها عليه وعلى الممكن ايضا اي يحمل الاشتقاق مشترك معنوي
بينهما كقولنا صانع العالم عالم وقادر وموجود وزيد عالم وقادر
موجود وليس اطلاق هذه المشتقات على القديم تعالى وعلى الممكنات
بالاشتراك اللفظي ولا بالحقيقة والمجاز وقد يعتبر في الصفة قيد يخصها
بالقديم تعالى ويسمى نعتا لا صفة نحو قولنا هو تعالى عالم الذات
مرادا به العينية بالمعنى السابق وكذا هو تعالى علم لا جهل فيه
ونحوهما كما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد
في باب صفات الذات وصفات الافعال عن هرون بن عبد
الملك عن ابي عبد الله ع وعن هشام بن سالم عن ابي عبد الله
ع اذا مهد ذلك فنقول على القول بعينية صفات ذاته
تعالى لذاته ليس للمفهومات البديهية التي هي الوجود والعلم والقدرة
ونحو ذلك من صفات ذاته افراد حقيقية للاله القديم تعالى
وللاله الممكنات بل لها بالاضافة الى الموصوفات حصص
حصص هي عين تلك المفهومات بالذات مغايرة لها بالاعتبار

اي باعتبار الاضافة الخارجة التي ليست مساوقة للنوع تحصيل

ووجود لهذه المفهومات في انفسها والمراد بالفرد الحقيقي

للمفهوم امر متقرر في نفسه تقررا اصيلا بالنسبة لما ذلك المفهوم

يحمل ذلك المفهوم عليه حمل مواطاة حقيقيا اي بدون تجوز سواء

كان تقرره الاصيل مع وجوده في الخارج كهذا الجسم وهذا الابيض

فانهما فردان حقيقيان لمفهوم الجسم والبياض او في الذهن

على القول بالوجود الذهني كمفهوم العلم فانه فرد حقيقي لمفهوم

العلم المطلق ونحوه ومفهوم الانسان فانه فرد حقيقي لمفهوم النوع

او تقرر في الخارج بدون وجود فيه على القول بثبوت المعدوم

في الخارج وقد يكون المفهوم فردا حقيقيا لنفسه باعتبارين كالكلي

ونحوه من المفهومات المتكررة وحمل المفهوم على فرده الحقيقي

حمل متعارف كحمل الابيض على هذا الجسم وحمل النوع على

الانسان وحمله على ما ليس فردا حقيقيا له حمل غير متعارف

سواء كان حصة له كما اذا تصور جماعة مفهوم الانسان

فحمل الانسان على كل واحد من متصوراتهم حمله على حصة ومثله

حمل

حمل الامكان والحدوث ونحوهما من الامور الاعتبارية التي ليس لها

في نفس القيام بموصوفاتهما الا الوجود الرابطي على امكان زيد

وحدوثه من حيث انهما قايمان به ونحوهما ومثله حمل العلم على

علم القديم تعالى وساير صفات ذاته كالسنة انشاء الله تعالى

امرا ولم يكن حقيقة له كحمل كحمل وجوده اصيل بالنسبة الى شيء

على ذلك الشيء كالحمل في قولنا بعض الحيوان النوع انسان

ولهذا لا يصدق قولك ان بعض الانسان نوع والدليل

العقلي على انه ليس لصفات الذات فرد حقيقي في القديم

تعالى ولا في الممكن انه لو كان لها فرد حقيقي فهو لا يخلو عن جملة

احتمالات لانه اما ان يكون لها فرد حقيقي في القديم اذ

ليس لها فرد حقيقي في القديم ولكنه لها فرد حقيقي في الممكن

فقط والاول لا يخلو عن اربعة احتمالات لانه لو كان لها

فرد حقيقي فيه تعالى فنفردها ليس امرا موجودا في نفسه قايما

بذاته تعالى قياما حقيقيا لانه قول بالزيادة والمفروض خلافه

فنفردها نفس ذاته تعالى وهو ليس فيها مهابة المصحح لحملها عليه اشتقاقا

اي ان زوالا يستلزم [illegible] وبتعيين [illegible]
ويدل عليه انه ليس [illegible]
[illegible] تعالى [illegible] ليس بشيء
[illegible] اصلا [illegible]
[illegible] الله تعالى
[illegible]

قيامه
اشتقاقا الا مجازيا لان قيام ماله فرد حقيقي بشيء يستلزم قيام

فرده به قالوا ان قيامه عين قيامه ومعلوم انه لا يمكن هنا قيام

الفردية ثم قياما حقيقيا اذ لا يمكن قيام الشيء الموجود في الخارج

بنفسه قياما حقيقيا فلا يمكن ايضا قيام المفهومات كمفهوم الوجود

الوجود المطلق وفرده به قياما حقيقيا وح لا يخلو اما ان

يكون اطلاق المشتقات من هذه الصفات كالموجود والعالم

والقادر عليه تع حقيقة لغة فهو تع وجود وموجود وعلم وعالم

وقدرة وقادر وهذا مختار الدواني في قديمه التجريد في بحث

المراد الثلث حيث قال في بيان عينية الوجود له تع ان

معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا

على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته

الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكان وكون اطلاق القيام

على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا

كما لا يخفى انتهى وهذا الكلام صريح في كون ذاته تع فردا حقيقيا

لمفهوم الوجود المطلق لانه لولاه لم يتصور كون قيام الوجود

اشتقاقا

اشتقاقه تعالى قيامًا مجازيًا الا اذا اريد بالمشتق منه

وهو لفظ الوجود معنى مجازي له وح ليس اطلاق الموجود

عليه تع حقيقة لغة هف و في حديدته على التجريد ايضا

تصريحات به وينفع به وبما ابطلنا به كون قيام مفهوم

الوجود المطلق بذاته المصحح لحمله اشتقاقا على ذاته تعالى

حقيقة تع منه ان قيام ماله وزد حقيقة لشئ اشتقاقا يستلزم

قيام وزده به كما ذكره المحشي الشيرازي منها اصلاح

كلام الدواني حيث قال بعد ما سنتكلم عنه في ابطال الاحتمال

الاول ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود حقيقة

وان كان معنى شاملا للواجب والممكن لم يذهب الى انه

المعنى المشترك فيه ووجه اشتراك الوجود بان يتبين ههنا

معنى مشتركا بينهما وان لم يكن معنى حقيقيا للفظ الوجود

لان الدليل على اشتراك الوجود يدل على اشتراك الكل في

معنى يكون موجودية الكل به وليس موجوديته تع بالوجود

المطلق انتهى وفيه ايضا انه ليس البناء في نحو قولهم موجود ثم

قوله ليس البناء الخ فيه رد على الدواني حيث قال في قديم التجريد عند قول الشارح ويمكن

ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة الخ في شرح قول المحقق في اوايل بحث الوجود واشتقاق الصفة

الا فصل وبه يثبت الواجب فلت ثم يكون الواجب موجودا بغيره فان كونه وجودا لا يقتضي

كونه موجودا فيفتقر الى سبب يوجبه المحققين منه فان وجوده بسبب امر عارض اعني حصة الوجود المطلق انتهى

وبطريق تلك الباء والباء في قولهم ماهية الشئ ما به الشئ هو هو

منه سلمه الله تعالى

تعالى بالوجود المطلق المطلق للسببية الحقيقية والا لم يصح كون
موجوديته بنفس ذاته ايضا بل بالملابسة باعتبار التعلق الاعتباري
ومعناه ان معنى موجوديته تعالى عروض الوجود المطلق له وهو
حق ولا يلزم بمجرد انه عروضه ان يكون محتاجا جعلا فاعل
وتاثيره فان معنى الموجودية او عروض الوجود المطلق ليس الا
صحة انتزاع حقيقته من الوجود ولا يحتاج بهذه الصحة ملاك سبب
يؤثر فيها كتاثير الفاعل في معلوله بل لابد لها من مصحح للانتزاع
وهو في القديم تعالى نفس ذاته بلا تاثير لعلة في الصحة وفي الممكنات
فاعلها بعنوان التأثير فيها فقط لا في الصحة ايضا على تحريره وهذا
معنى قول المحققين من القائلين بعينية صفات ذاته تعالى له ان
صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له واما يمتنع نفيها لكونها
من لوازم الذات فهو موجود بذاته وعالم بذاته وقادر بذاته
والممكن موجود بغيره وعالم بغيره وقادر بغيره وكذا قولهم
في تقسيم المفهومات الى الواجب والممكن والممتنع الواجب ما
يقتضي ذاته موجوديته وبما ذكرنا يندفع كثير من الشبه عنهم

فان قلت

قوله معنى موجوديته تعالى الخ قد صرح بذلك وبما بعده
اي قولنا ولا يلزم الخ المحقق الشريف الجديد بالتحرير في بحث
خواص الواجب لكن لما اعتقد ان الفلاسفة
قائلون بعينية صفاته تعالى له حيث لا يجوز كما بحثه
اورد الشبهة على تقسيمهم في بحث المواد الثلث واجاب بلى
بما لا طائل تحته وقد اشرنا الى [illegible] على [illegible]
بالعينية بقولنا وبما ذكرنا يندفع الخ [illegible] منه

فان قلت لما كان كل مفهوم باعتبار وجوده في نفسه اما واجب
واما ممكن واما ممتنع كذلك باعتبار وجوده الرابطي فثبوت
حصة من الوجود الخارجي للقديم تع بالمعنى الذي ذكرتم من اي
قسم قلت لو عمم المقسم بحيث يشمل الوجود الرابطي ايضا كان هذا
الثبوت داخلا في الواجب بالذات لكن لم يعمم ولذا انكر
من يقول بتعدد الواجب واما ان يكون اطلاق المشتقات عليه
تع مجاز اللغة كما جوزه الدواني في قديمة التجريد ايضا حيث
قال ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يحاشون عن ذلك
بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب
الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء
موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره انتهى وعلى التقدير الثاني
اما ان يكون المراد بعينية الوجود والعلم والقدرة لذاته تع
عينيته وذاتها بان يكون هو حملها عليه مواطاة حملا عرضيا وهذا
مختار جمهور المعتزلة ولذا قالوا ان الاسم غير المسمى كما مر واختاره
ايضا المحقق الطوسي حيث قال في التجريد ولا يزيد وجوده تعالى

عليه والا لكان ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك

اما الخاص به فلا وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز

اختلاف جزئياته في العروض وعدمه انتهى وتبعه جم غفير

منهم الدواني لظهور بطلان كون مفهوم الوجود المطلق

محمولا عليه كحمل تمام الحقيقة النوعية على فرده كما سيجيء وما

ذكره الدواني في حديدة التجريد ونسبه للا ابن سينا ايضا

عند قول الشارح في شرح قول المحقق ولا يزيد وجوده

عليه والا لكان ممكنا وذات الواجب فرد خاص

من افراد الوجود المطلق حيث قال اذا صدر عن العلة

الموجبة ذات صح للعقل انتزاع الوجود عنه وهذا الاعتبار

يطلق عليه الموجود فمبدأ صحة هذا الانتزاع هو بتبعية للعلل

لا ذاته بذاته اذ لو كان بذاته لكان واجبا فلم

يصح تأثير الفاعل فيه فان الواجب بذاته مبدأ لصحة انتزاع

الوجود منه وهذا معنى كون وجود الواجب عينه كما

ان معنى كون وجود الممكن زائدا انه بسبب الغير يصح انتزاع

المنزع منه

اما انه نطق بالحق فلان الحاصل المفهوم منه قوله وهذا معنى كون واجب الوجود الخ يدل على انه لا دخل في معنى العينية لكون ذات الواجب فردا للوجود وعلى ان مجازا وهو في لفظ العينية لا في لفظ الوجود وهو بعينه ما حرناه واما انه صدر عن غفلة فلانه ذكر مضمون ذلك في مبحث المواد الثلث ايضا عند قول الشارح هذا التقسيم للوجود بحسب الاحتمال العقلي الخ فاعترض عليه الصدر بانه

المعنى منه لا ان له بهذا المفهوم الاعتباري عين ذاته تعالى عن ذلك فالمراد من الوجود هو مبدأ انتزاع هذا المعنى ولهذا قال الشيخ في بعض تعليقاته انه من قبيل التعبير عن الشيء باللوازم انتهى فهو نطق بالحق بغفلة مع اضطراب فيه واما ان يكون المراد بعينيتها له عينية المفهومات منها له بان يكون حملها عليه كحمل تمام الحقيقة النوعية على شخصها وهذا ما زعم جمهور الاشاعرة انه مراد القائلين بعينية صفات ذاته تعالى له والاحتمال الخامس احد احتمالات عبارة شارح المواقف كما ستقف لهذه احتمالات خمسة بعينية صفات ذاته تعالى لا يمكن مع الاربعة الاول منها كون علمه تعالى تابعا للمعلوم وهي باطلة بل سوى ما ابطلنا الاحتمال الاول وهو ان يكون فردا منفى ذاته تعالى ويكون منها عليه تعالى حصة لغوية ويكون حملها عليه تعالى مواطاة حملا عرضيا وهو فنقول فيه اما اولا فلان المفهوم من الوجود مثلا مفهوم اعتباري لا يصح لحمله مواطاة على موجود في الخارج في نفسه

لا حاجة ح الى التزام ان ذات الواجب فرد من الوجود فاجاب بان له دخلا في معنى العينية واستدل عليه بما لا طائل تحته حيث قال لان اتصافه بالوجود اي كونه فردا لتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون لذاته لان ذاته مغايرة لتلك الحقيقة ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته لما بين ان المهية لا يكون علة لوجودها فتعين ان الواجب عين الوجود انتهى وهذا ظاهر البطلان لان الدليل المشار اليه بقوله لان ذاته مغايرة لتلك الحقيقة لا يدل على مدعاه وقال في مبحث خواص الواجب بعدما نقلنا في الاصل عنه عند قول الشارح فلا مخلص عنه لزوم الخ بل معناه بعين معنى كون صفاته تعالى عينيته انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا ويجيء تفصيلا ثم نقل اعتراض الصدر عليه ثم اجاب بقوله اقول معنى كون الواجب تعالى عين الوجود انه مصداق حمل الموجود عليه انتهى واما ان فيه اضطرابا فلان قوله فالمراد من الوجود الخ يدل على ان المجاز في لفظ الوجود لا العينية على عكس ما فرع عليه منه سلمه الله تعالى

اصلا وهذا اخذوه من وصرح به الفارابي وابن سينا ولوضوح
ورود هذا النسب المحشي الشيرازي للدواني انه حقق سابقا
ان ليس ذاته فردا من الوجود المطلق حقيقة بل المراد منه
كونه فرد الوجود انه نائب مناب فرد الوجود فان
مصداق حمل الوجود على الممكنات الحصص العارضة لها
وفي الواجب ذاته ثم وجه قول الفلاسفة والدواني ان
حقيقة الواجب هو الوجود بان فيه مسامحة يعني ان المراد
انه قايم مقام فرد الوجود ثم قال ويمكن ان يوجه ايضا
مرادهم من الوجود مبدأ الاثار لا المعنى المصدري النسبي
الغير المحمول على الموجودات وح لا مجال لتوهم كونه ليس
فردا منه انتهى وهذا الكلام ساقط لما مر من انه خلاف
صريح كلام الدواني الذي فرض الكلام فيه فلا يفيده
هذا وايضا قوله سابقا انه زيادة لا ما ذكره الدواني في
البحث زيادة الوجود عند قول الشارح ويمكن ان يجاب
عن الوجوه الثلثة الخ وهو لا يدل على هذا فانه ابطل فيه

اولا

اولا كون ذاته تع فرد الوجود موجودا بعروض الوجود له
ثم حقق بما بينا ان ذاته تع فرد لمفهوم الوجود موجود بقيامه
في نفسه وقد صرح قده بذلك في الجديدة وايضا حمل الموجود
عليه تع مجاز لانه لا يتصور كون المشتق منه مستعملا في المعنى المجازي
مع كون حمل المشتق على شيء حقيقة فيصح سلبه عنه تع حقيقة وهو خلاف
ضروري الدين الا ترى انهم يكفرون من يقول من عوام العرب ان
صانع العالم ليس بموجود وفي باب اطلاق القول بانه تع
شيء من الكافي في باب في انه تبارك وتعالى شيء من كتاب التوحيد
روايات دالة على انه تع شيء بحقيقة الشيئية والا يلزم ان
يكون تع في حد التعطيل او حد الابطال او حد النفي اذ لم
يكن بين النفي والاثبات منزلة وعلى ان ذلك لا يستلزم
لا يستلزم تشبيهه تع بخلقه ثم لا يرد عليه النقض بان القائل
بتجرد المثالية بانا نقول انا قمت وانا جلست مجازا
ولا يصح سلبهما عنه عنده ايضا ولذا يغلط من يقول
ما قمت ولا جلست قط ولا الحكم بان حقيقة الموجود

نعم ما قام به الوجود بانه ممتنع في اهل الوقف فهو حقيقة
فيه تعالى ايضا مطلقا وذلك لان القيام حال مدبر البدن
حقيقة لا البدن نفسه ونحوه المشي والصعود والنزول فيبطل
النقض واما الحل فهو تعسف ظاهر ومع هذا غير نافع فيما
نحن فيه لانه ليس الاعتراض عليه للتصرف في القيام بل
في المشتق منه ومما ذكرنا نشرع لو نشرع في دفع ما يجيء من
الاعتراض الرابع والخامس على الاحتمالين الاولين وايضا ما
هو خلاف مقتضى البرهان فان براهين اثبات وجود
واجب الوجود جميعها دائرة على هذا المعنى الحقيقي البديهي
الذي تصوره كل من عرف اللغة وايضا ننقل الكلام الى مبدا
الاثار ونقول هل مفهومه الذي يستعمل فيه حقيقة مراد منه
في حمله عليه تعالى ام لا فعلى الثاني يلزم التسلسل وعلى الاول
نقول ان معنى المشتق منه اي ما يعبر عنه بمبداية الآثار
اما هو عينه تعالى حقيقة ويعود المحذور وكما هو او مجاز اذ كل
المقول فيه تعالى في الوجود بدون حاجة الا الانتقال منه

الى مبدا الاثار

الى مبدا الاثار ضرورة ان الفرق ضروري قطعا على الحكم ولم يرد
اليه احد **واما ثانيا** فانه يلزم ان لا يكون وجود الممكنات
باعتبار الحصص العارضة بل يكون عينا لها بهذا المعنى فانا
نعلم ضرورة ان كل مفهوم يحمل حقيقة على شي اشتقاقا باعتبار
قيام فرده المختص به قياما حقيقيا او قياما مجازيا لا يمكن ان
يحمل على شي آخر اشتقاقا الا باعتبار قيام فرد حقيقي له به كك
اي ان كان القيام فيه مجازيا كان في الجميع مجازيا وان كان
حقيقيا كان في الجميع حقيقيا ولذلك لم يجوز العقل قيام نحو
البياض بذاته ولا قيام نحو الجسم بغيره وما اشتهر من تجسيم الاعمال
في يوم القيمة ان صح فمبني على التجوز وهذا منع دعواهم ان العوارض
الذهنية سواء كانت معقولات ثانية او لوازم ماهية لا
يمكن وجود منشأ انفسها في الخارج ولا في الذهن في ضمن الاتصاف
بها وقال الشارح الجديد للتجريد عند قول المحقق في مبحث المواد
الثلث ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب لا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف

المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز لكون الجسم
ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة والى غير ذلك
وذلك سفسطة ظاهر البطلان انتهى وقد ادعى الدواني البديهة
العلم الضروري بذلك هذا وان كان من عدة على بعض او بديهية
ضرورية لكن اذا انضم اليه الادلة على انه ليس للوجود المطلق
في الممكنات فرد حقيقي بالمعنى الذي ذكرنا سابقا وانما يوجد الحصص
كان يقال انه لولاه يلزم التسلسل وغير ذلك من المفاسد لكفى في تقييد
دعوانا وان ادعينا الاختصاص بالقيام الحقيقي رجعنا الى دعوى
ضرورية عدم الفرق واما ثالثا فان حمل المعاني المصدرية
او الحاصلة بالمصدر على امر حمل مواطاة مسامحة غير صحيح الا اذا
كانت ذاتية له فانه لو كان كل منهما منتزعا عن الآخر قائما بما قام
به الآخر قيام حقيقيا او مجازيا كان كالعلم والقدرة القائمين بزيد
ومعلوم انه لا يحمل احدهما على الآخر مواطاة واما رابعا فانهم
عرفوا القيام الحقيقي بالاختصاص الناعت وفسروه بصحة حمله
على الشيء اشتقاقا والتبادر قرينة عليه فلو كان القيام مجازيا

كان حمله

قوله حمل مواطاة اي حمل حقيقيا بدون مسامحة كما
بعض نحو حمل الموجود على العالم ونحو فيه ذلك مسامحة اي
عن كون فيه بعض المعنى المصدري منه سلمه الله تعالى

مثاله كل شيء حركة ومثال العكس
بعض الحركة شيء منه سلمه الله تعالى

كان حمله عليه اشتقاقا مجازا وانت اذا تاملت فيهذا
عرفت ان اسم الفاعل كالناطق والضاحك ونحوهما لا يمكن
ان يكون ذاتا لشيء واما ثانيا فانه لو كان القيام المجازي كافيا
في اطلاق المشتق حقيقة لصح اطلاق التامر واللابن ونحوهما اسم
الفاعل على التمر واللبن واللبن حقيقة لغة لقيامهما بنفسهما
وعدم قيامهما بالغير وهو ظاهر الفساد واما بطلان الاحتمال
الثاني وهو ان يكون فرده نفس ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات
منها عليه تعالى حقيقة لغة ويكون حملها عليه تعالى مواطاة حملا
ذاتيا فنقول في بيانه اولا انه يبطله جميع ما ابطلنا به الاحتمال
الاول سوى الاعتراض الثالث وثانيا انه يبطله
جميع ما اورده الاشاعرة على القائلين بعينية الصفات
من الادلة العقلية والنقلية استظهارا بالاعتراض الثالث
على الاحتمال الاول فانه دال على بطلان كون الحمل عرضيا وهذا
لتوهمهم ان المراد بالعينية معناها الحقيقي فمن الادلة العقلية
انه يلزم ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدة

لا يقال يجوز ان يكون ما منه اشتقاق اسم الفاعل منه او كونه مصدر الشرطا فيه لانا نقول
معدوم فرضية انه ليس المانعية او الشرطية ههنا الا لعدم القيام الموجب في اسم الفاعل
في الجامد فهذا الا ... واظهار سره فان قلت بعض الجامدات له قيام
حد صحيح بالحمل ولا اشتق منه اسم الفاعل كالنقطة والخط والسطح فلم الحيوان
كلا من تلك الامور متحد مع الجسم بالذات مغايرة له بالاعتبار كما ذهب
اليه بعض المتاخرين فلا قيام ... من مسلكه الله تعالى

بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم
والعالم علم ومنها انه يلزم ان يكون العلم هو القدرة والقدرة
هي الحيوة اي بحسب المفهوم وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها
كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات
والذات هي القدرة فالعلم هو القدرة ومنها انه يلزم ان يجزم
العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار
الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ومنها
انه يلزم ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما
بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد وهكذا حيا قادرا سميعا عالما
بصيرا الى غير ذلك من المحالات وليس كذلك وبما حققنا صرح
الكليني بان من زعم ان ما علم الله تع يعبد فهو كافر وقد روي في
الكافي في باب المعبود عن ابي عبد الله ع انه قال والاسم
غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد
شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين
ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد الحديث

ديكي

ويمكن ان يقال ان المراد بالمعنى الذات المصداق لحمل
الصفات وبالاسماء مفهومات الصفات الانتزاعية
كما مر بقرينة قوله ولم يعبد شيئا ومن الادلة النقلية الظواهر
الدالة على اثبات العلم والقدرة نحو قوله تع في سورة
النساء انزله بعلمه وقوله تع في سورة هود فاعلموا
انما انزل بعلم الله وقوله تع في سورة البقرة ان القوة
لله جميعا وقوله تع في سورة الذاريات ان الله هو
الرزاق ذو القوة المتين هذه ادلة الاشاعرة وقد
ذكر مضمونها شارح المقاصد وافتخر بها وقال المعتزلة
مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة
لا يرضون بها بل يباهون بنفي الصفات ويعدون
اثباتها من الجهالات انتهى وروى الصدوق في كتاب
التوحيد في باب التوحيد ونفي التشبيه عن ابي
عبد الله ع انه قال كل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو
مخلوق الا الله الا ترى الى قوله العزة لله العظمة لله وقال

[illegible] ... العينية ... هذه الاخبار ... [illegible] ... اهل البيت ... رحمه الله تعالى
عليهم السلام

لله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال قل ادعوا الله او ادعوا
الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فالاسماء مضافة اليه
وهو التوحيد الخالص الحديث لا يخفى قول عليه السلم فهو
مخلوق مع قوله الا ترى انه يدل على ان صفاته تع مخلوقة وخلقها
ليس الا بان يكون لها وجود في نفسها ايضا والا فلها
باعتبار وجودها الرابطي انه تع عندكم انه واجب بالذات
او كالواجب كما مر في زايدة عليه لانا نقول الخلق بمعنى
التقدير ولا يكون الا في المختار ولم يتوهم احد من القايلين
بزيادة صفاته تع انها مخلوقة له تع اي صادرة عنه تع به
بالاختيار فينبغي ان يأول الحديث بانه عم لما قال كل
شيء اي موجود في نفسه في الخارج سواه فهو مخلوق اي لله
تعالى خلق تقدير كما سيجيء في ابطال مذهب المعتزلة كان
مظنة اعتراض بان يقال صفاته تع موجودات في الخارج
في انفسها كما هو عند الاشاعرة القايلين بزيادة صفاته
تع وهي عندهم صادرة عنه تعالى بالايجاب فهي اشياء

غير مخلوقة

غير مخلوقة فيتقوى عدم دفعه بان صفاته تع ليست موجودات
في الخارج في انفسها كما توهمه الاشاعرة الا ترى الى انها
تضاف الى الله تع بالثبوت له ولو كانت موجودات
في انفسها في الخارج لكانت واجبة الوجود في انفسها
كما سنبينه في المقام الثاني ويستحيل حلول واجب الوجود
في محل فثبت انه ليس لها وجود في الخارج الا مضافة
اي ليس لها وجود الا الوجود الرابط وهو اي القول بان
كل شيء سواه فهو مخلوق التوحيد الخالص ثم ان ظواهر
الادلة النقلية لعلها تبطل احتمال الاول ايضا واما بطلان
احتمال الثالث وهو ان يكون فردا نفس ذاته تع ويكون
اطلاق المشتقات منها عليه تع مجازا ويكون حملها
عليه تع مواطاة حملا عرضيا فلانه يبطله الاعتراض الاول
والثالث على الاحتمال الاول ويبطله ايضا انه خلاف ضروري
الدين وخلاف مقتضى البرهان كما مر تقريره ثم لا يخفى

ان قوله بفرد ای علی انه یدل علی کون الموجود مجازا لان الضمیر
فی قولهما فهو لفظا مجاز راجع الی مجموع القول فیجوز ان یکون
مجازیته باعتبار انه لیس فیه شرط کون الجملة الاسمیة المرکبة
من المبتدا والخبر مستعملة فی معناها الحقیقی وهو کون
المبتدا شیئا موجودا موضوعا ای معلوما عند المخاطب
صدقه علی فرد والخبر مجهول الصدق لان الامر فیما نحن فیه
بالعکس فان صدق الخبر وهو موجود علی فرد معلوم عند
المخاطب والمراد الاخبار عنه بانه یجب وجوده ولیس
المراد ان واجب الوجود شیئا موضوع ای معلوم الصدق
علی فرد والخبر ای فیه الوجود وهو معنی موجود مجهول فنخبر عنه
ونقول فیه الوجود فان الجهل بالوجود بعد فرض وجوب
الوجود غیر ممکن وح فالوجود فی قولهما فیه الوجود لیس
قائما مقام فاعل موضوع بل هو مبتدا وخبره فیه والجملة
خبر آخر عن الضمیر فی انه وقولهما موضوعه الشیء ولا خبر آخر
عن الضمیر فی انه ولا یخفی ان ما ذکرنا اشد انطباقا علی قاعدة

مجازیتهما

عبارتهم واما بطلان احتمال الرابع وهو ان يكون وذاتها نفس
ذاته تع ويكون اطلاق المشتقات منها عليه تع مجازا
وحملها عليه تع مواطاة حملا ذاتيا فلانه يبطله الاعتراض
الاول على الاحتمال الاول ويبطله ايضا انه خلاف ضروري
الدين وخلاف مقتضى البرهان كما مر تقريره وبها يبطله ايضا
جميع ما تقدم فى ابطال الاحتمال الثانى عن الاشاعرة
من الادلة العقلية والنقلية مع الرواية المنقولة فى ذيلها فان
قلت اذا لم يكن ذاته تع فردا حقيقيا لصفات ذاته
تع فما وجه ما روى عن ابى عبد الله ع انه قال لم يزل الله
عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم الحديث قلت
هو تجوز فى الاسناد للاشارة الى ان هذه الصفات صفات
ذات اى ليست مما يكون له مصداق سوى الموصوف
كصفات فعله تع ولهذا يقال انها عين ذاته تجوزا كما مر
وان صفات فعله تع عين الفعل اى الاثر تجوزا كما يجى
وان كان بين العينين تفاوت كما سنبينه ويمكن ان

يحمل على هذا ما نقل عن بعض الفلاسفة انه قال الواجب الوجود
علم كله قدرة كله واما لبطلان الاحتمال الخامس وهو
ان يكون لها فرد حقيقي في الممكنات فقط فلانه يبطله
الاعتراض الثاني على الاحتمال الاول ولا ينافي ذلك اليه
يتحقق لها في الممكنات دون القديم ثم مصداقات لا
تحمل عليها حمل مواطاة الا بتجوز كالصورة الذهنية على القول
بها او المعلوم الحاضر بذاته عند العالم في العلم الامكاني
وكالقوى والآلات في القدرة الامكانية وستحقق في جواب
الشك الرابع والخامس انه ليس لصفات فعله تعالى ايضا
كالايجاد والاحياء فرد حقيقي لا في القديم ولا في الممكن
واما الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل في المصداق
فانه لا مصداق فيه ثم لله تعالى سوى الذات واما الثانية
فمعلولاته داخلة في مصداقها ثم انه قال شارح المواقف فان
قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد
من الموصوف والصفة يشهد بمغايرة وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن

ان يصدقه

ان يصدق به كسائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق
بها فلا حاجة بهللا الاستدلال على بطلانه قلت ليس
معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف
الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم
بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا تحتاج انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل
ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا
فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات
والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم
ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها
من الذات وحدها انتهى ويمكن ان يقال انه ان اراد بنفي
الصفات احد الاحتمالات السبعة وهي الخمسة مع الاحتمالين

الذين نقلناهما عن الشيرازي في بيان بطلان الاحتمال الاول
فيه انا بيّنا بطلانهما وان اراد به مجرد نفي ان يكون لصفاته
فرد حقيقي فيه متعدد سواء كان في الممكن لكنه ام لا فيرد عليه انه
يأبى عنه مبدأ الكلام لما عرفت انه ليس في ذلك معنى العينية بل هو
جزؤه والا يلزم ان يكون السمع والوجود الخارجي عينا لزيد وهو
لا يقول به ولما كان لفظ العينية مشتملا على التجوز الموهم لما فهم
الاشاعرة عن القول بالعينية كما مر ذكره وكان نفي الصفات
جزؤ من المراد منه ظاهر اللزوم لسلب الاجزاء كما يشهد له ان كل
من قال بزيادة صفاته تع ذهب الى انها موجودة في نفسها في
الخارج كالاشاعرة ومن تبعهم وسنبينه ايضا في المقام الثالث
وضع نفي الصفات عنه تع في بعض الروايات موضع العينية
كما روى الصدوق في اوائل باب التوحيد ونفي التشبيه من كتاب
التوحيد عن الرضا عم انه قال اول عبادة الله معرفته واصل
معرفة الله توحيده ونظام توحيد الله نفي الصفات
عنه الحديث لا يقال لفظ نفي الصفات عنه ايضا يشتمل

على مثل ذلك

دفع اعتراض على ما مر من وضع نفي الصفات
موضع العينية في بعض الروايات يدل
على اتحادهما معنى من كلام الكاتب

على مثل ذلك التجوز لان المتبادر من لفظ عنه ان المراد نفي
وجودها الرابطي لانا نقول لما كان المتبادر من الصفة
الموجود في نفسه القائم بغيره ولذا صرحا فيه الاشرى كان
المتبادر من المجموع نفي الوجود الرابط للموجود في نفسه وان
اراد به نفي ان يكون للصفات مصداق فيه سوى ذاته ويرجع
الى ما ذكرنا من معنى العينية فهو حق لكنه يا باه عبارته لانه
لا دخل فيه لحيثية ترتب الاثار ولان الاثار تترتب
ح فيه ايضا على الذات والصفة وايضا ظاهر جعل الانكشاف
والظهور مما يترتب على العلم ومن نتائجه وثمراته لا يصح لانه
مضايف للعلم واحد المتضايفين لا يترتب على الاخر
فاثاره حقيقة ليست الا الافعال المحكمة المتقنة او صحة صدورها
وبالجملة فالصواب في جواب السوال ان معنى ما ذكروه
ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان ولكن ليس معنى الصفة
ما يتبادر منها وهو الموجود في نفسه القائم بغيره كالبياض
وليس ايضا معنى الاتحاد ما تخيلته وهو المتبادر من لفظ الاتحاد

ومعناه حينئذ وهو كون ذاته تع نفس تلك المفهومات بان
تحمل على ذاته حمل الشيء على نفسه في نحو قولنا الانسان انسان
حتى يلزم ان يكون كلاما مختلا بل معنى الحاكي والحيثية بعينه
وحدناه من كون مصداق حمل امر عليه واشتقاقه ذاته فقط
بدون حاجة الى انضمام امر اليه موجود له جزءا وخارج ونحو ذلك
في المقام الثاني ان زيادة صفات ذاته تع بمعنى كون
مصداقيتها وافرادها الحقيقية موجودة في نفسها
في الخارج قائمة بذاته تع غير مخلوقة له تعالى بل صادرة عنه
تعالى بالايجاب لئلا يلزم الدور كما هو راى الاشعري فيما عدا
الوجود والوجوب وراي الفخر الرازي فيهما ايضا مما تواتر
من ابطاله عن الحجج المعصومين من اهل البيت عليهم السلم ومن
ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم وقد وردوا
عن ائمتنا عليهم السلم الاستدلالات العقلية والنقلية عليه منها
ما روي الصدوق في باب التوحيد ونفي التشبيه من
كتاب التوحيد عن امير المومنين عليه السلم انه قال

في خطبة

في خطبة بعد الاستدلال في بطلان التشبيه بقوله تعالى حكاية
لقول الغاوين في الجحيم المتبوعين الذين عبدوهم في الدنيا
حيث جعلوهم آلهة من دون توقيف من الله تع تالله ان
كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين فمن ساوى
ربنا بشيء فقد عدل به والعادل به كافر بما تنزلت به
محكمات آياته ونطقت به شواهد حجج بيناته لانك انت الله
في العقول لم تكن في مهب فكرها مكيفا وفي حواصل رويات
همم النفوس محدودا مصرفا ثم قال الذي لما شبهه العادلون
بالخلق المتبعض المحدود في صفاته ذي الاقطار والنواحي
المختلفة في طبقاته وكان عز وجل الموجود بنفسه لا باداته
انتفى ان يكون قدروه حق قدره فقال تنزيها لنفسه
عن مشاركة الانداد وارتفاعا عن قياس المقدرين له بالحدود
من كفرة العباد وما قدروا الله حق قدره والارض
جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه سبحانه
وتعالى عما يشركون الحديث ويمكن والعلم عند الله

واحله ان يكون المراد بالمحكمات اياته الآيات القرآنية
الواضحة الدلالة التي لا تاويل لها كما مر قبله من الآية
حيث لم يقل اذ نعبدكم بدل اذ نسويكم برب العالمين
استعارة بان العبادة تشبيه المعبود برب العالمين
غير معقول وان كل تشبيه بين وخلقه ضلال مبين وما ذكره
بعد ذلك من الآية وامثالها وتبيين بعضها بعضا آخر
منها وان يكون المراد بشواهد وضوح بينات الادلة العقلية
الواضحة جدا التي [illegible] احد مع دليل
على آخر دقيق بقوله لانه الذي الخ والمراد بتناهيه
وتناهيه باعتبار صفاته والمذهب بصدد رميهم والتوبة
بحكم الريح نورانيا وحوصلة الحوض مستوى الماء من قعره
يعني عن ان كون افراد صفات كمال الله تعالى المجتمعة غير
متناهية كما مر في شرح قوله عليه السلام ليس لصفته حد محدود
ليس مخفيا عند العقول حتى يتوهم او للنفي اسلوب الحكيم وبادي
النظر انه تعالى كيف اي متصف بصفات كمالية زائدة على

ذاته

ذاته لان براهين ابطال التسلسل في الامور المجتمعة لا تبطل هذا
التوهم ح فيتوهم في اول الفكر انه لا يبطله برهان اصلا ويعلم
تأمل في افق الروية الناشية عن تمام النفوس اي عن اعمال
وجدها في الروية وطلب الحق انه لا يمكن ان يكون معطلا
كميعا بدليل عقلي دقيق هو انه يستلزم ان يكون تع محدودا
معرفا اي مفتقرا مستقلا من صنعه كما زايد قع على ذاته تعالى اخرى
فيكون بين الصفات الزايلة والصفات الحادثة حدود
لا محالة ويبطله بعد النظر الدقيق براهين ابطال التسلسل
في الموجودات الخارجية لانها تبطل المتعاقبة ايضا وتبينه
ثم كرر مع الدليلين الواضح والدقيق بقوله الذي لما شبهه احد وقوله
بالخلق متعلق لشبهه وقوله في صفاته متعلق بالمبعض وبالمحدود
والمراد بالمبعض من اعطى بعض صفات الكمال والمراد بالمحدود
اما المحصور فيكون بمعنى المبعض فهو مع ما قبله اشارة الى الدليل
الواضح وقوله ذي الافعال راجع اشارة الى الدليل الدقيق سواء
المتغير فهو مع ما بعده اشارة الى الدليل الدقيق واداة العلم مثلا

امر موجود في الخارج في نفسه سيف الى العالم به يعلم الشيء سواء كان
وجود العلم ام لا والمراد انه عز وجل موجود في الخارج بنفسه
فقط لا بمصداقات صفات ذاته ايضا فانها مفهومات
اعتبارية محضة ولا مصداق لها سوى ذاته تعالى وقوله تنزيها
اي بالنظر الى الدليل الواضح وقوله وارتقاء عما ايهم بالنظر الى الدليل
الدقيق والتقدير فقياس الشيء بالشيء وحق القياس ان لا يكون
الفارق واضحا معه وما نحن فيه ليس كذلك لانهم قاسوا الله تعالى
على الخلق في زيادة الصفات بجامع اصل الصفات اصل الصفات
والفرق واضح لان الارض جميعا قبضته تعالى وكذا السموات
اي كل شيء في العالم من دقيق وجليل ظاهر وخفي سر واضح تحت
تصرفه وقدرته وتدبيره كما سنبينه في ابطال مذهب المعتزلة
ومعلوم انه لا يبلغ في ذلك الا من هو قادر على كل شيء وعالم
بكل شيء ازلا وابدا ولا يمكن فيه نقص من جهة اصلا فقدرته وذاته
غير متناهية وكذا معلوماته فقدرته تعالى محيطة غير متناهية وكذا
علومه ولو صح فيما نحن فيه قياس لكان حق القياس الا يقع

لما كان

لما كان تعالى مباينا للخلق في تناهي صفاتهم وحدوثها وكان
صفاته تعالى ازلية واعلى من صفاتهم وذلك كان مباينا لهم في
زيادة صفاتهم على ذواتهم وكان صفاته عين ذاته واعلى
من صفاتهم في ذلك فان علة المباينة الاولى مباينة الموصوفين
بالوجوب والامكان وكون موصوف صفاته تعالى اعلى من
موصوف صفاتهم وقد عاضد هذا القياس الدليلان الواضح
والدقيق وغيرهما ولم يتحقق فارق وتخصيص يوم القيامة بالذكر
لعله لكثرة آثار قدرته وعلمه ح بالنسبة الى الدنيا او لان
كون كل شيء تحت قضائه وقدرته وتدبيره اظهر ح على الخلايق
منه في الدنيا وهذا الدليل العقلي الدقيق هو الذي رواه الصدوق
في الباب المذكور عن فتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن الرضا ع
انه قال اول الديانة معرفته وكمال المعرفة توحيده وكمال
التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا على انفسهما بالبينة
الممتنع منها الازل فمن وصف الله فقد حده ومن حده فقد عده

ومن عده فقد ابطل ازلية الحدوث ويمكن والعلم عند الله اعلم به
ان يوجه في بيان ذلك ان المراد بنفي القدماء نفي وجودها في
انفسها لا نفي وجودها الرابطي لانه لما مر انه خلاف ضرورة الدين
ولان الدليل المذكور انما يدل على نفي وجودها في انفسها بيانه ان
كل موجود في نفسه سوى ذات الله تعالى ممكن وكل ممكن محتاج الى
مؤثر وكل اثر مؤثر لا يوجد بدون الايجاد والايجاد لا يمكن ان
يتعلق بالقديم الزماني الادلة حدوث اشخاص العالم و[illegible]
هنا واحد منها هو انه تعالى متقدم بالذات على استمرار
كل منها بتقدم واحد غير مستمر اي باعتبار وجود واحد
مختص له تعالى من حيث علي واستمراره بحيث يكون كل جزء
من الاستمرار بعد ذلك الوجود فله تعالى باعتبار هذا التقدم حصول
في مرتبة من مراتب نفس الامر مخصوص من هذه الحيثية اما حين
بقاء العالم او حين حدوثه اذ لا يخرج شيء على تقدير قدم العالم
زمانا او قدم الزمان عن مقارنته حدوث الزمان وان لم يكن زمانيه
وهذا ابدي هو قد اشير اليه تعليقهم اعم القضايا المطلقة العامة

والاولى

والاول لا يصح لاستلزامه خلاف الفرض ولزوم المحال من تحصيل
الحاصل والثاني يستلزم المطلوب وهو حدوث كل
ما سوى الله تعالى زمانا ولا يرد النقض بانه جار على تقدير
العينية ايضا فان صفات ذاته تعالى غيره حقيقة لكن ثبوتها
له فرع ثبوته تعالى وذلك انا لا نم الغيرية هنا ايضا وسنفصل
هذا الدليل على حدوث العالم في ذيل الجواب عن الشك
الرابع ثم نقول ويلزم من ذلك ان يكون صفات ذاته
ذات بداية اي ذات بداء وحدوث ويلزم منه ان
ذاته ايضا حادثة لانه لا يمكن وجود الذات بدون
صفات الذات كما مر وهو متفق عليه واما ان يكون
ذاته قديمة بازاء القدر المشترك بين افراد صفاتها
محفوظا بتعاقب افراده من جانب الماضي الى غير النهاية
ام لا وحدوث ذاته على الثاني ظاهر لا يصح تخلل الزمان
بين الذات وبين هذه الصفات ممتنع كما يجيء في الوجه
الاول من اجوبة شبهة قدم العالم في ذيل الجواب عن

الشك الرابع لانا نقول السبق ان هذا ضعيف كما سيظهر من الوجه الثالث
من تلك الوجوه فنقول في بيان حدوث ذاته على الاول ان ذاته
محدودة في تلك الافراد اي زمان وجود ذاته محدود الجنبة الازلية
بقاء تلك الافراد فان الذات مع لها الى المحيط الاقطار والنواحي
اليها المختلفة في طبقاتها اي لكل في مقدار متناه من زمان البقاء
هو قطر وناحية للذات اي بعض مميز مما فيه من زمان وجودها
في جانب الماضي وتلك الازمنة مختلفة بعضها مع بعض بحسب الطبقة
اي المرتبة فان تلك الافراد متعاقبة وكل محدود وكذلك الكل في
جانب الماضي محدود اي يمكن عد اجزاء زمانه وحصره في عدد
متناه مخصوص بحسب عدد الافراد فان تلك الافراد مجموع بديهة
كما في المجتمعة وبرهان التطبيق ونحوه يبطل لا تناهي الة المجموع
كما سنذكره في جواب الاعتراض الاول فيبطل لا تناهي عدد الحوادث
المتعاقبة في جانب الماضي ايضا كما سنبينه في ذيل المقام الثالث فيبطل ازل الذات
على التقدير الاول ايضا ومن الادلة العقلية على ابطال
زيادة صفات ذاته تع انها لو كانت زائدة لكانت

ممكنة

[illegible]

ممكنة محتاجة الى موثر سواء حصل المقسم الى الواجب والممكن
بالموجود في نفسه او عمم بحيث يشمل الوجود الرابطي ايضا
وليس الموثر فيهما غيره تعالى فتاثيره فيهما اما بالايجاب او على
سبيل الخلق والتدبير اى بالاختيار والثاني يتعين لاستلزامه
الدور او التسلسل والاول يستلزم عدم عموم قدرته تعالى
بالنسبة الى كل ممكن في نفسه وعموم القدرة مع انه اعظم
الاصول الاسلامية يستلزم انتفاؤه النقص المستحيل عقلا
ايضا على الواجب وايضا نعلم بديهة ان غير الحي لا يمكن ان
يحصل بلا آلة وواسطة تنفسه شيئا لا بالاختيار ولا بالايجاب
ولو حصل وجوده تعالى ايضا من الصفات الزايدة كما ذهب
اليه الشيخ الرازي في الاربعين فالخلف فيه اظهر وايضا لم يجوز
العقل صدور الافعال المحكمة المتقنة عن شيء بدون علم
وقدرة بل بمقتضى الذات فقط فكيف يجوز صدور منشاءها
وهو العلم بجميع الاشياء والقدرة عليها عن شيء بمقتضى الذات
فقط ومن ادلة النقلية على ابطال زيادة صفات ذاته تعالى

قوله تعالى في سورة الانعام خالق كل شيء وقوله في سورة النمل
صنع الله الذي اتقن كل شيء الخ فان الخلق هو الصنع اي
التدبير ولا يكون ذلك في فعل الموجب وكذا الاتقان مع
التدبير وصفاته تعالى صادرة عنه بالايجاب على القول بزيادة
كما مر وسنوبخ في المقام الثالث اذ اذا بطل الزيادة
والعينية بالمعاني المشهورة لم يبق الا العينية بالمعنى الذي ذكرنا
فانه لولاه لكان للصفات مصداق سوى الذات وليس
نفس الصفات لما مر ولا امرا موجودا سواها للاشتراك في
المقدمة ولا اتفاق الخ فان قلت عم يرد على ما ذكرتم
في معنى عينية صفات ذاته تعالى ان القول بكون العينية
مجازا قول بكون صفات ذاته تعالى زائدة على ذاته حقيقة
ولذا نسب الى الاشعري ان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره الى
المجاز فيبطل قولكم بجميع ما يبطل به زيادة صفات ذاته تعالى على ذاته
قلت الادلة انما تبطل الزيادة المقابلة للعينية بالمعنى الذي
ذكرنا وبيانه معنى مجازي للعينية واما كان قول الاشعري

نجز الوذ

ينجر القول بوجود صفاته تعالى في انفسها في الخارج فان كل
موجود في الخارج في نفسه اما عين موجود فيه او غيره والغير
يطلق غالبا على الموجود في نفسه في الخارج ودعوى تخصيص
لفظ الغير بالذات لغة او اصطلاحا مما لا يفيد لانه يحيل
النزاع في اللفظ ولانه لا يندفع به الامكان في نفسه والاحتياج
للقائم عليه بوجوده فيه ونحو ذلك من مفاسد عدم نفي صفاته
تعالى واما مع القول بنفي صفاته تع في انفسها اي انه ليس لها
الا الوجود الرابطي وانه ليس لها فرد حقيقي موجود في نفسه
في الخارج فلا محذور وقد يطلق لفظ الغير على ما يشمل الموجود
الرابطي فقط ايضا وعليه يحمل ما روي انه روي في الكافي با
المعبود عن ابي عبد الله ع انه قال في حديث ولكن الله
معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره مثل قوله ع ان
الاسماء صفات وصف بها نفسه تعالى الحديث وبعد وضوح
المراد لا مشاحة في التعبير فيمكن ان يقال ان صفات ذاته
تعالى غيره بهذا المعنى وان يقال انها عينه بالمعنى الثاني

كلام فان قلت القول بان بعض صفاته تعالى مشترك معنوي
بينه وبين الممكن مع انه ليس لصفاته تعالى فرد صحيح حتى يكون
فيه ما به الاختلاف قول باتحاد صفته تعالى وصفة الممكن في الحقيقة
وهو قول بالتشبيه وقد تظافرت الروايات عن
اهل البيت عليهم السلام بنفي التشبيه قلت لفظ الحقيقة يطلق في الغالب
على الماهية الموجودة في نفسها في الخارج فان اريد به
هنا هذا المعنى فلا نم انه قول باتحاد صفاته وصفات
الممكن في الحقيقة وان اريد به اعم منه فلا نم انه قول بالتشبيه
وانما يكون كذلك لو لم يكن اختلاف في المصداق وقد
مر ان صفات ذاته تعالى لا مصداق لها سوى ذاته ولهذا
يتعلق فيه تعالى بكل امر شانه ان يتعلق به في الجملة واما صفات
الممكن فليست كذلك والحاصل ان الاشتراك في مجرد
مفهوم الصفة نحو مفهوم العلم ومفهوم القدرة كالاشتراك
اللفظي والاختلاف في المصداق اختلاف في المعنى والمراد
بالمعنى هنا المصداق للحمل الموجود في الخارج وقد مر انه يمكن

ان يادل

ان يأول بهذا ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد في
باب التوحيد ونفي التشبيه عن فتح بن يزيد الجرجاني
عن الرضا عليه السلام في حديث طويل حيث قال الفتح
قلت فالله واحد والانسان واحد فليس قد تشابهت
الوحدانية قال احلت ثبتك الله انما التشبيه في المعاني
فاما في الاسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمى الحديث
والعلم عند الله واهله واعلم انه معلوم ضرورة من مذهب
الامامية رضوان الله تعالى عليهم بل من دين نبينا صلى الله
عليه وآله ومن كل دين ان العلم بكل شيء تفصيلا حاصل
له تعالى ازلا وابدا وان علمه تعالى بالشيء قبل كونه كعلمه تعالى به بعد كونه
وهو من مقدمات الشكل الثاني ويثبت بذلك ان علمه
تعالى بكل حادث تفصيلا عين ذاته فيتوجه ههنا اعتراضات
ينبغي التنبيه عليها وعلى اجوبتها **الاعتراض الاول** وهو مجمل
للاربعة اعتراضات انه لو كان علمه التفصيلي بكل حادث
حادثا حاصلا له ابدا ازلا قبل وجود المعلومات الحوادث

والحوادث غير متناهية في جانب الابد كحركات اهل الجنة
والنار لزم ان يكون معلوماته في الازل تفصيلا غير متناهية
والعلم بما لا يتناهى تفصيلا محال لان كل معلوم تفصيلا متميز
عن غيره وكل متميز عن غيره له مجموع بحيث لا يشذ عنه
متميز وهذا المجموع متناه اما اولا فلان المتميز هو الذي ينفصل
عن غيره بحده وطرفه ومجموعه ايضا متميز لانه معلوم وغير
المتناهي لا طرف له **واما ثانيا** فلان لهذا المجموع نسبة الى
جزءه وكل نسبة خارجة عن الطرفين ضرورة وقدم في جواب
شبهة كل كلامي كاذب فيلزم ان يكون هذه النسبة خارجة
وبالجملة
عن هذا المجموع وداخلة فيه ايضا لانها من المعلومات
والمتميزات والمفروض انه لا يشذ عن هذا المجموع متميز عنه
اصلا **واما ثالثا** فلان التميز لا يتصور بدون التقرر والثبوت
والشيئية وهي مساوقة للوجود والكون فان العقل قاض
بان المعدوم لا تقرر له في الخارج بديهة قال المحقق الطوسي
قدس سره في التجريد في بحث الوجود ويساوق الشيئية

فلا يتحقق

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله انتهى والمنازع
ههنا المعتزلة وهو يمنع جريان برهان التطبيق ونحوه
فيه واما رابعا فلان برهان التطبيق مثلا كما يبطل الموجودات
الغير المتناهية يبطل المتقررات والاشياء والاشياء
والثابتات الغير المتناهية سواء كان التقرر والثبوت والشيئية
مساوقة للوجود والكون في الاعيان او اعم منهما وقد ورد
في القرآن والاحاديث ما يدل على عدم ثبوت المعدومات
ففي سورة الانسان هل اتى على الانسان حين من الدهر
لم يكن شيئا مذكورا وفي سورة مريم خلقتك ولم تك شيئا
وفيها اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
وروي عن امير المؤمنين ع انه قال لم يخلق الاشياء من
اصول ازلية ولا اوائل ابدية وانه قال لكل صانع شيء فمن
شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق وعن ابي جعفر
عليه السلام انه سئل فيما سئل فالشيء خلقه من شيء او من لا شيء
فقال خلق الشيء لا من شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء

اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا وهو شيء ولكن كان
الله ولا شيء معه الحديث وامثال ذلك كثيرة وهذا اشكال
صعب لم يحصل تحرير في جوابه لفحول العلماء ولذا ذهب بعض الى ان
علمه تعالى الكمالي الازلي اجمالي وهو نفس ذاته تعالى وعلمه التفصيلي حادث
شيئا فشيئا بحسب حدوث المعلومات وهو نفس المعلومات الحوادث
وقد بيّن ذلك بان عدم العلم التفصيلي ليس بجهل فليس بنقص
بناء على ان المعلوم في العلم الاجمالي والتفصيلي واحد بالذات
ولا تفاوت فيه الا باعتبار الالتفات وتمايز كل واحد من الاجزاء
في التفصيلي دون الاجمالي والالتفات ليس علما بل كيفية
للعلم فعدمه ليس جهلا حتى يكون نقصا الجواب منع المقدمة
قول المعترض وكل متميز عن غيره له مجموع بحيث لا يشذ عنه
متميز مستندا بانه انما يصح ذلك اذا قيد المتميز بالموجود
او لم يقيد المجموع بقيد بحيث لا يشذ الخ وذلك لان مفهوم
المجموع ليس له وجود حقيقي الا في صورة كون الاجزاء موجودة
او متناهية ولما كان الوجه الثالث من الوجوه الاربعة

لا بانه

لاثبات تمام المجموع يصلح على تقدير تمامه لان يكون
دليلا على اثبات تلك المقدمة الممنوعة ايضا وجب
ان نتكلم عليه ونقول لا نسلم ان التقرر والثبوت والشيئية
مساوقة للوجود والكون في الاعيان ولا نسلم ان العقل
قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج فان التقرر على
ضربين تقرر الماهية في حد ذاتها بحيث لا يكون ذلك التقرر
نوعه مصحح لتأثير المؤثر بنفس شيء ولا ناشئة عن شيء وتقررها
بحيث يصحح نوع ذلك التقرر ان يؤثر في شيء ويترتب عليها
اثر كاحراق النار وترطيب الماء عند الطبيعيين فالاول
يسمى ثبوتا وشيئية ومقابله نفيا والثاني يسمى وجودا
وكونا ومقابله عدما وقد يطلق العدم على النفي ايضا وكذا
الشيئية قد يطلق على الوجود ايضا ويجوز اجتماع الثبوت
مع كل واحد من الوجود والعدم المقابل له فان اراد بقوله
المعدوم لا تقرر له المعنى الاول فهو ممنوع ودعوى المكابرة مكابرة
وان اراد المعنى الثاني فهو مسلم واما النزاع في المعنى الاول

للتصور ولو ثبت ان المعنيين مع تغايرهما مفهوما لا يجوز انفكاك
بعض الآخر يظهر بطلان ما ذكرنا لكنه لم يثبت كما حققه السيد الجرجاني
في حاشية الشرح القديم للتجريد والضرب الاول من
التصور على ضربين الاول تصور هو نظير للموجود في نفسه
في الذهن عند مثبتيه وهو يجري في كل ما يمكن تعلق العلم به
سواء كان ذاتا او صفة وسواء كان ممكن الوجود في نفسه في
الخارج كمفهوم شريك الواجب وزوجية الاربعة واتصاف
الاربعة بالزوجية وزوجية الخمسة واتصافها بالزوجية
ونحو ذلك ولا يجري في مثل ممتنع المعلومية كنفي شريك الواجب
واللا ممتنع واللا ثابت واللاشيء واللامعلوم والامكان
والعلم وزيد ونحو ذلك مما ليس له فرد حقيقي اصلا سواء لم يمكن
ان يكون له فرد كالمذكورات او امكن ولم يكن كالمركبات
الخيالية كبحر من زيبق وجبل من ياقوت الثاني تصور ليس
نظير للموجود الرابطي في الذهن عند مثبتيه وهو يجري في محمول
جميع القضايا الحملية الموجبة الدائمة بالدوام الازلي التي لا يدور

تحققها

نحققها مع تاثير المؤثر ولا مع عدمه ومعنى الدوام الازلى
ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدا
والازل دوام الوجود في الماضي والابد دوام الوجود في المستقبل سواء كانت تلك
القضايا ضرورية ايضا بالضرورة الازلية اي الحاصل ازلا وابدا
كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية او لم يكن نحو قولنا
زيد بحيث هو موجود او معدوم او ابيض في الوقت الفلاني
فان الوجود او العدم او البياض وان لم يكن دائما لزيد
فانه مختص بالوقت الفلاني ودائر مع تاثير المؤثر
او عدمه لكن كون زيد موجودا او معدوما او ابيض في
الوقت الفلاني او حينئذ على اختلاف الرائين في نحو
زيد حسن الكلام حاصل لزيد دائما بالدوام الازلى وهذا
معنى كون صدق المطلقة دائما ولا يجري هذا التوجيه في
الذوات كزيد ولا في المحمولات المتغيرة في القضية المشتملة
خارجية لان العوارض الذاتية قسم اللازم عند منتفي
الوجود الذهني ولعله لتوهمهم عدم خلو الدوام عن الضرورة

دائما ازل

وهذا نظيره فلا يجري في المحالات المحققة بحال العدم في الخارج
كالعدم وقد اختلفت المعتزلة في ان المعتزلة هل له بكونه معدوما
صفة فالكل انكروه الا ابا عبد الله البصري ولا في المحققة بحال
الوجود في الخارج كالوجود والبياض والعالمية ونحوها
وتسميها المعتزلة احوالا اي وسائط بين الموجود والمعدوم
وذلك لتخصيصهم الموجود والمعدوم بالذوات اصطلاحا
ولا في الصفات الغير المحمولة على موضوع اصلا سواء كان
الحمل ممكنا في نفسه كالمركبات الخيالية او ممتنعا كشريك
الواجب والمنع المحض ونحو ذلك كما مر ولعل ما نقل عنهم
المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات في الخارج عن عدم
ثبوت الممتنعات ولا المركبات الخيالية ولا الاحوال
ولا العدم ماول بما ذكرنا ان الحكماء والاعلام ثم موافقتهم
ان الفلاسفة اقروا بان التميز على ضربين لكن
ذهبوا الى ان الضرب الاول لا يصح بنوعه التاثير
على انه لا يتصور الا في قوة مدركة سميت ذهنا اولا

علم

وقد ناقضوا

وقد وافقوا النظم حيث قالوا ان العلة الغائية باعتبار

وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل ولاشك

في ان تاثير العلم بالغاية في الفاعلية كتاثير العلم بالضرر

في صفرة الوجل وحركة الروح والدم ونحو ذلك فقد صح

الغرض الاول ايضا التاثير في الموجود في الخارج عندهم

والا ان براهين ابطال التسلسل يبطل اللاتناهي في الغرض

الاول ايضا ومع يرد عليهم اشكالات كثيرة لا مخلص لهم

عنها كما سنذكره ويمكن ان يدفع الوجه الثالث

من الوجوه الاربعة زايدا على ما ينهم مما سبق بوجوه فان

الادلة على ثبوت المعدومات كثيرة ولنذكر بعضا منها

الاول انه لولاه لم يتحصل معنى نفس الامر ومعنى كون القضايا

الصادقة مطابقة لنفس الامر دايما وذلك لان صدق الخبر

ح اما مطابقته لما في العقل الفعال على ما ذهب اليه الزنادقة

الفلاسفة من ان صور جميع الكاينات واحكام جميع الموجودات

والمعدومات بانها مرتسمة فيه ازلا وابدا وقد نقل ابن سينا

في المقالة الاولى من الهيات الشفا على انه لا يجوز تعري
ماهيات الممكنات عن الوجودين معا الخارجي والذهني
واما مطابقته باعتبار خصوصية المدرك لنفسه باعتبار انه
مقتضى الضرورة او البرهان على ما نقله الشارح الجديد للتجريد
عن بعض المحققين واما مطابقته للموضوع الحاصل في
الخارج او في الذهن باعتبار انه يصلح لانتزاع المحمول عنه
او المحمول له من حيث انه يصح انتزاعه عن الموضوع في احدهما
على ما اختاره الدواني وكل من الثلاثة باطل اما بطلان
الاول فلان قولهم بوجود العقل الفعال مناف لضروري
دين الاسلام غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا ولان علم
احد غير الله تعالى بكل شيء حتى الغيب مناف ايضا لضروري
دين الاسلام ولان قدم العالم زمانا مناف ايضا لضروري
دين الاسلام ولان علمه تعالى ليس من صفات ذاته
التي هي عين ذاته لان وجود العقل وارتسام الاشياء فيه
داخل في المصداق تعالى ولانا نعلم بديهة ان العلم مطلقا نحو

حكاية

حكاية للمعلوم اي لنفس الامر وح مطابقة علم القديم تعالى لنفس الامر لا معنى له اذ لا معنى لكون العلم الاعلى علما لاجل مطابقته للعلم الادنى وكذا لا معنى ح لمطابقة علم العقول اذ لا يمكن ان يكون شيء حكاية لنفسه واما بطلان الثاني فلانه غير جار في العلم القديم تعالى و هو ظ ولانه الممكن لانه لا يمكن ابدا ان يكون الشيء باعتبار حكاية لنفسه كامر لا يقال يجوز ان يكون الشيء باعتبار حكاية لنفسه باعتبار آخر لانا نقول انما يصح ذلك اذا كان الاعتبار الآخر داخلا في المحكي ونحن نعلم بديهة ان قولنا زيد قايم حكاية عن وقوع القيام فقط لا عن كونه ضروريا او برهانيا ايضا واذا اريد الحكاية عن احدهما صار قضية اخرى وايضا نحن نعلم بديهة ان الخبر لا بد له من خارج يطابقه او لا يطابقه باعتبار انه ضروري او برهاني ايضا اذ لا تقابل بين كونه خبرا وبين كونه ضروريا او برهانيا وايضا نحن نعلم بديهة ان قولنا زيد قايم ليس حكاية عن ذهن وعلم بل

جميع علوم جميع بجميع الاعتبارات متساوي النسبة في كونه حكاية

لامر آخر واما بطلان الثالث فلان الحكم على المعدوم في

الخارج صحيح بديهة واتفاقا وليس ثبوت المحمول للموضوع

في جميعه في الذهن فان المثبتين للوجود الذهني اتفقوا على

ان العوارض الذهنية اما لوازم مهية او معقولات ثانية

وان المعقولات الثانية لوازم ذهنية لمعروضاتها فيلزم

ان يكون جميع الاحكام على المعدومات ضرورية وليس

كذلك لامر من ان نحو قولنا زيد بحيث هو موجود في الوقت

الفلاني بالدوام الازلي بدون ضرورة حق وايضا يستحيل

ان يكون علم الله تع باحكام المعدومات الخارجية علما لكونه

مطابقا لما في الاذهان فان ليس تع علمه تع من صفات ذاته

التي هي عين ذاته لان الذهن واحد في المصداق ح وكذا

الكلام في علمه باحوال الموجودات الخارجية وايضا يستلزم

علمه تع بالقضايا الدائمة بالدوام الازلي ح قدم العالم

زمانا وهو خلاف ضروري دين الاسلام الثاني انه لولاه

لم يوجد

لم يوجد ممكن اصلا عن فاعل سواء كان الفاعل موجبا

او مختارا لان وجود المعلول الاول عن فاعله في وقت

او مرتبة دون ممكن آخر كالمعلول الثاني في ذلك الوقت

او المرتبة بدل الاول لا يتصور الا بان يمتاز قبل الصدور

ولو في المرتبة هذا عن ذاك الثالث انه لولاه لم

يتصور عموم قدرته تع وخصوص قدرة العبد لان كلا منهما

فرع الامتياز في المقدورات قبل وجودها وليس الامتياز

في الاذهان لما ذكرنا في الاتصال الدليل الاول فهو في الخارج

وهذا على عكس ما تصورته الاشاعرة في عموم قدرته تع

الرابع انا نعلم قطعا ان الله تع موجود وان اجتماع

النقيضين مح وشريك الباري ممتنع والواحد نصف

الاثنين وثلث الثلثة وهكذا الى غير النهاية وان لم

يوجد ذهن ولا قوة مدركة ومعناه انا نعلم بديهة ان القضية الشرطية

القائلة لو وجد الباري تع في الازل لم يوجد معه شيء فيه

شيء من العقول التي زعمها الفلاسفة مبادي عالية

او غيرها كانت هذه القضايا حقة في الازل كما هي حقة
الآن وكانت معلومة لله تع ولم يكن تفاوت الا
في تحقق المحكاية وعدمها لا في نفس الحكم ولا يمكن الحكم ببطلان
هذا بديهة الوهم بمجرد انه يبطل كون الزمان مقدار حركة
الفلك لانه باطل ولا يتوهم انه من قبيل ان يقال كون
المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء
يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه
ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وذلك لان العلم بالشرطية
القائلة ان لم يوجد ممكن مجرد مدبر للبدن اصلا كان
المشار اليه بانا موجودا غير حاصل لنا الا حديثا بديهة ولو
حصل البرهان على عدم تجرد النفس على ما هو راي المتكلمين
وهو الظاهر من روايات باب معنى قوله عز وجل ونفخت
فيه من روحي من كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله تع
كانت هذه الشرطية معلومة نظرا ولا حاجة الى
الاستدلال بها على بطلان التجرد للنفس انه لولاه لم
يكن

يمكن القديم تع عالما فى الازل الازل لشئ اصلا
لا مفردا ولا قضية سواء كان علما اجماليا او تفصيليا لان
تعلق العلم باللاشئ محض محال بديهة والعالم حادث فهذا
انما يتمشى لو كان مقصود المعترض فى الوجه الثالث نفى علمه
تع بكل شئ لا نفى علمه مطلقا ايض فى الازل
انه لولاه لم يكن القديم تع مختارا لشئ من معنيه المنقول
عن المتكلمين وهكذا المنقول عن الفلاسفة ايض لان
علمه تع بمعلومه الاول المقدم عليه بالذات او بالزمان
محال تعلقه باللاشئ سواء كان العالم قديما او حادثا
وكون ذات العلم مقدما عليه بالذات وتعلقه موخرا
عنه سفسطة فان العلم الذى لم يتعلق بشئ بعد لو فى
المرتبة حصل به فلا ينفع فى الاختيار وفى ظرافاتهم انه
قيل لرجل هل فى دارك شئ قال نعم ولكن لا يجوز بعد
ان المحمول فى القضية القايلة زيد موجود
فى الخارج عرض معرب مفارق للموضوع فى حكايته

نسبة حقيقية والمراد بالنسبة الحقيقية ما نسبة تعلق بها تاثير علي حده

كما مر وهذه القضية ليست ذهنية لانه يلزم ان يكون زيد

موجودا في الخارج ازلا وابدا لان العوارض الذهنية

معقولات ثانية او لوازم مهية وعلى التقديرين يستحيل ان يكون

عوارض مفارقة وايضا نعلم ان حكايتنا في قولنا زيد موجود

في الخارج ليس عن حال الذهن والكلام في الحكم لا الحكاية

بل خارجية وثبوت الشيء للشيء حقيقة في ظرف فرع تميز المثبت

له فيه ولا نعني بالثبوت الا التميز او ما يساوقه كالمتقرر فيلزم

ان يكون لزيد ثبوت في الخارج قبل ثبوت الوجود الخارجي

له وهو المطلوب ولا يرد النقض بقولنا زيد المعدوم متميز او

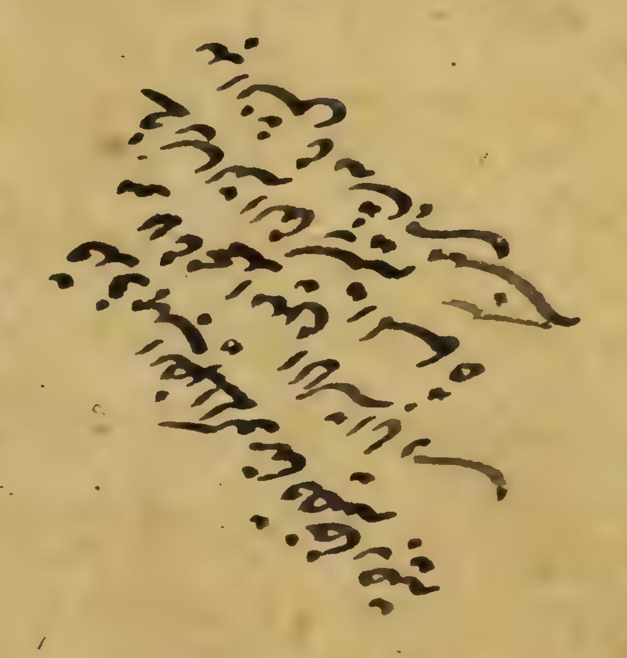
متقرر او ثابت في الخارج وكذا قولنا الله تعالى موجود او

عالم او قادر او نحو ذلك فان نسبة هذه المحمولات الى موضوعاتها

ليست حقيقية ولعل هذا معنى كون المحمول مخلوطا بالموضوع

ولعل والحق ان قولنا زيد المعدوم في الخارج ثابت

في الخارج ايضا قضية خارجية والفرق بينها وبين الاولى ان



فتامل

78

مشتملة على نسبة حسية في المعنى السابق بخلاف الثانية وقد
يتوهم ان من الادلة على ثبوت المعدومات انه لولاه لم يمكن
الحكم بان جميع ما يمكن ان يخرج كل واحد منه من القوة الى الفعل
من اقسام الجسم المفرد المتصل الواحد او من مراتب العدد او
من الحوادث المتعاقبة في جانب الابد غير متناه بالعلم بالفعل
ومعلوم ان هذا الحكم صحيح والقول بانه لا يمكن ان يتصور
هذا المفهوم حتى يمكن ان يحكم بانه متناه او غير متناه
سفسطة وجوابه يظهر مما ذكرنا في جواب الوجوه الاربعة
جملة فانا لا نسلم ان مفهوم جميع ما يمكن ان يخرج كل منه
من القوة الى الفعل من اقسام الجسم المفرد مثلا له فرد حقيقي
ويمكن ان يدفع الوجه الرابع بسند آخر غير ما فهم مما سبق
بان نقول احدى مقدمات برهان التطبيق مثلا
دعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتان
بالزيادة والنقصان وهذه المقدمة ان لم يخصص الجملتان
نفسهما بالموجودتين او بالمتنافيتين يتوجه المنع عليها والا لم

ينبغي فيما نحن فيه ولعله على احد هذين السندين يقدح قولهم
يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية ان حصل معناه حق
التحصيل وعرف الفرق بين الحكاية والمحكي وكذا قولهم يجوز
التسلسل في الاضافات لكون الواحد نصف الاثنين
وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مما لا يتناهى
ثم سطل الجملة الموجودة الى الغير المتناهية مطلقا وخلاف
الفلاسفة في جريان برهان التطبيق في الحوادث المتعاقبة
الغير المتناهية في جانب المبدا انما هو لمنعهم كون وجود كل
واحد مترتبا لكن فرد الوجود المجموع في الجملة كان وجود
كل واحد من الحوادث المتعاقبة في جانب الابد الى غير النهاية
كذلك وقد مر ليس فرد الوجود المجموع في الجملة بالاتفاق
وانت تعرف ان الفرق بين الصورتين ظاهر وسنوضحه
في ذيل الجواب عن الشك الرابع ولا يخفى انه لا حاجة
للبرهان الى اعتبار التطبيق مفصلا الا للتوضيح فانه لا يتصور
عددان الا وينطبق اول احدهما على اول الآخر وهكذا

في شرح كلام المرضا
سليمان المروزي مرسل

وان

وان لم يكن المعدود ان كذلك لان كل جملة موجودة
له عدد متسق وكل عدد مبدؤه الواحد الاول وذلك
لان المركب من الاول الى العاشر فقط مثلا او من الثاني
الى الثالث مثله فقط مثلا ليس بعددين من حيث ذلك
التركيب فقط بل باعتبار ان كلا منهما اثنان احدهما الاول
والآخر الثاني فنقصان عدد الجملة التي هي الجزء من الجملة
الاخرى في المبدا او الوسط غير متصور فيجري في غير المترتب
ايضا للزوم الترتب والانطباق التفصيلي في عدده
ايضا لا محالة ثم لو ابطل برهان التطبيق مثلا الثابتات
الغير المتناهية لا يبطل الحوادث الغير المتناهية بمعنى
لا تقف في جانب الابد ايضا لانه يمكننا ان يتصور
كل واحد منها مجملا في مرتبة بحيث لا يشذ منها واحد
ونحكم مجملا على كل واحد منها بحكم يخصه ولا يجوز ذهولها عنه
لا غيره وكل متصور كذلك له جملة بحيث لا يشذ
منها واحد كما ذكرتم وكل جملة لها عدد مساو كانت

هذا نقض اجمالي لدفع
النقض الرابع من

هو مقصورة مفصلا او مجملا وسواء كانت متناهية او غير
متناهية فان الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي ليس
باعتبار المعلوم بان يحصل العلم ببعض الاجزاء دون بعض
اولا يحصل العلم لشيء من الاجزاء في الاجمالي دون
التفصيلي ولا باعتبار ان الاجزاء غير ممتازة في
الاجمالي دون التفصيلي والا لم يكن العلم الاجمالي بالشيء
علما به اصلا لان العلم مطلقا ليس الا امرا مستدعيا
لتميز خاص لسميها لسميها فيما تميزا ذهنيا ولو عبر عنه بحصول
صورة الشيء في الذهن كما هو عند القائلين بالوجود الذهني
لوجب القول بتعدد الصور حسب تعدد الاجزاء في الاجمالي
ايضا اذ معلوم ان الصورة الواحدة العلمية لا ينطبق
على امور مختلفة يكون كل واحد منها معلوما بها وايضا
اذا سئل العالم عن صلوة الظهر وحدودها وواجباتها
على ترتيب خاص عن واجباتها وكيفية ترتيبها توجه
ذهنه اليها جملة قبل الشروع في الجواب مجملا على وجه يصح

ان يكون

ان يكون مبدأ لبيان التفصيل والترتيب من غير تجشم
اكتساب جديد ولولاه لم يمكن الجواب بشرح تفصيل
الاجزاء والواجبات والترتيب للسائل الا مع كسب
جديد فكل واحد من اجزائها معلوم له على ترتيب خاص
بينها حين التصور الاجمالي والا لم يكن هذا التصور الاجمالي
مبدأ لبيان التفصيل ومصححا لبيان الترتيب ولذا يعلم
قبل العلم التفصيلي ان لاجزاء صلوة الظهر التي هي في ذهنه
مجملة عددا خاصا وان لم يعلم خصوصية ذلك العدد ويعلم
انه اذا حذف بعضها صار الباقي اقل عددا من الكل كيف
لا ويعلم بديهة ان العلم بلا شيء محض محال سواء كان
علما تفصيليا او اجماليا وان المعلوم بالعلم الاجمالي
ايضا اشياء لا شيء واحد فالفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي
ليس الا باعتبار ان العلم بالامتياز الحاصل في الاجزاء
ابدا والالتفات الى كل واحد من الاجزاء حاصل
في الاول دون الثاني ويظهر بما حررناه انه لا يندفع

لا يتنبه في الموارد من الاعتراض الاول بعد تسليم الوجه الثالث
والرابع من الوجوه الاربعة السابقة التي الى ان علمه
تعالى اجمالي فان برهان التطبيق يبطله ايضا مع ان فيه
انكار للدين فان المعلوم بالعلم الاجمالي والتفصيلي وان
كان متحدا بالذات لكن العلم الاجمالي لشيء يستلزم
اما جهلا بشيء آخر هو امتياز الاجزاء بعضها عن بعض
كما ذهب اليه المحققون من قوم او حالة هي كالجهل بالشيء
الاول لا يصح معها الحكم عليه بامر مختص به اصلا كما ذهب
اليه المحققون حيث قالوا مراتب العلم بشيء ثلث الاولى
كون العلم به بالقوة المحضة وهو عدم العلم به عما من شانه
العلم به الثانية العلم الاجمالي به بدون التفات
اليه وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
به وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل اي الالتفات
اليه الثالثة العلم التفصيلي به وكل من الجهل وعدم كمال
العلم نقص مختص بمن يشغله شان عن شان والتفات عن التفات

قوله كما ذهب اليه المحققون اشارة الى بطلان القول الاول [illegible]

[illegible]

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا نحن نعلم بعض الحوادث
المستقبلة تفصيلا واذا سئلنا عنه امكننا الجواب فكيف
لا يتمكن الله تعالى منه وايضا قد اخبرنا الله تعالى بقول اهل
النار لاهل الجنة وما يجيبهم به اهل الجنة وامثال ذلك وهل
يمكن ذلك بدون علمه تعالى بها تفصيلا او هل يمكن ان يقال
انه تعالى عالم ببعض الحوادث قبل وقوعها تفصيلا دون
بعض وايضا تواتر عن اهل البيت عليهم السلام تواترا معنويا
ان علمه تعالى بالشيء قبل كونه كعلمه به بعد كونه ولا يصح ذلك
مع المتقدم وتسمية الاجمال والتفصيل واما كون علمه تعالى التفصيلي
عين معلولاته حادثة تحدث بحدوثها فسفسطة لانه صفة
وليس من صفات الفعل نعم قد يطلق العلم بالمجاز او
بالاشتراك على العلم المقيد بكونه حين وجود معلومه
واكثر ما يطلق في صيغ الفعل نحو كان كذا ليعلم او فعلم
ما في قلوبهم او وقع علمه على المعلوم او لما يعلم الله وهو حادث
يحدث بحدوثه وعليه يحمل قوله تعالى في سورة محمد صلى الله عليه وآله

قوله لانه صفة الخ اي بعض ان اريد بكونه بعض المعلول
الالتحاد وصفة محض سفسطة لان العلم صفة قائمة بالعالم
بخلاف المعلول وان اريد به الاتحاد والمجاز بان يكون
المعلول مصداقا له و[illegible] المصداق [illegible]
سفسطة لان هذا انما يكون في صفات الفعل
[illegible] ضرورة [illegible] قبل
والعلم بالنتيجة منه [illegible]
[illegible] علمه [illegible]

ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم وامثاله كثيرة في القرآن

وكذا ما ورد من الاحاديث في كتاب للصدوق في

باب صفات الذات وصفات الافعال الظاهرة

في حدوث انه نفى العلم ردا على الفلاسفة القائلين كاليهود

بان الله تعالى فرغ من الامر فانهم قالوا وعاء الوجود الخارجي

ثلثة الاول السرمد والموجود فيه الواجب الوجود وهو تعالى

والمبدعات اى العقول العشرة ونحوها مما ليس فيه تغير

يكون دفعي على خلاف بينهم الثاني الدهر والموجود

فيه المبدعات وجميع الازمنة والزمانيات باعتبار وجودها

الخارجي كل في وقته او الثاني فقط على الخلاف بينهم الثالث

الزمان والموجود فيه جميع المتغيرات من الكاينات الفاسدات

وهو دوامه دون الاولين وقالوا ان الله تعالى

احدث جميع مخلوقاته مرة واحدة دهرية لا مرة زمانية بان

يكون احداث الجميع في آن واحد ولا تدريجا بان يكون بعض

الاحداث من حيث انه صادر عن الله في وقت وبعض

آخر

آخر منه في وقت بعده قالوا ان نسبة الزمانيات
المترتبة زمانا الى الدهر كنسبة المكانيات المترتبة مكانا
الى الآن في الاجتماع فيه ونحن سنبطله بعيد هذا ونقول
هنا ان جميع احاديث باب البداء من الكافي وكتاب التوحيد
للصدوق وغيرهما واول باب مجلس الرضا عليه السلام
مع سليمان المروزي من كتاب التوحيد والآيات المنقولة
فيها اعاهي ترد هذا القول من صحيح وصحح الدواني في شرح
العقايد العلم الاجمالي له تعالى بمعناه كون العلم واحدا
والمعلوم متعددا وانه علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما يتوهم من التمثيل بحال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا
والغرض من المثال توضيح وتقريب واحتمل على مذهب
الزيادة القيام بالعالم والقيام بنفسه باحتمال الفرق
بين القيام بالشيء والحصول فيه وعلى مذهب العينية
الثاني فقط وهذا سفسطة لان وجود المتعدد بوجود
واحد علمي محال بديهة كالخارجي والف بحث في التطبيق

بان لا صح

لان نسبة الجزئية والكلية متحققة بين جميع المعلومات ايضا
وايضا قد ورد فيه على من صحح علمه تعالى بكل شيء بدون حاجة
الى وجود شيء منها ولا الى ثبوته بان ما يترتب فينا على حضور
شيء عندنا يترتب فيه تعالى على حضور ذاته تعالى عنده لانه
علة كل شيء بالحقيقة والعلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول وقد ذهب
اليه ابن سينا وغيره واتباعه قال في الهيات الشفاء في فصل
في نسبة المعقولات اليه ثم يجب ان نعلم انه اذا قيل عقل للاول
تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه
ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس
على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء
دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في
حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه
يعقل ذاته وهو مبدأ لكل شيء انتهى وقد صرح به في الفصل
الذي يليه ايضا وبعد الرد لكن يبطل به العينية بما يأتي عينيته

صفاته

صفات ذاته تعالى مطلقا بالمعنى الذي نقلنا عن الدواني
سابقا ثم لمفاسد العلم الاجمالي عدل بعض الفضلاء عن القول
بان علمه تعالى اجمالي لكن رام القول بانه تفصيلي بحيث لا يلزم
وجود الامور الغير المتناهية ولا ثبوتها حيث قال كما
ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تعريف الزمان وجميع الازمنة
حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته
الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست زمانية
اضافية كانت او حقيقية فتعلق الاضافة الازلية
متعلق ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول
القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة
عنده من الازل الى الابد كل في وقته والحضور بل الاحضار
اضافة ثم قال ولعل هذا اسلم من القول بان علمه تعالى اجمالي
لما فيه انتهى وقد استدل هذا الدواني في الزوراء
وشرحها لدفع شبهة العلم وشبهتي حدوث العالم وانتفاء
الحادث اليومي وسنذكرهما مع جوابهما في ذيل الجواب.

هو مير ابو يوسف الهروي باغ في حاشيته
على الشرح الجلال للعقائد العضدية
سنه والله اعلم

عن الشك الرابع وهو طريقة الفلاسفة وهذا مناف لظواهر الكتاب
والاحاديث بل لنصوصهما كما اشرنا اليه ومناف ايضا للعقل
الصريح ولذا ترى المفسرين يأولون ما ورد في القرآن من اخبار
المستقبل بلفظ الماضي ويقولون هو مجاز لعلاقة تحقق الوقوع
فلا مخلص الا بالقول بثبوت المعدومات ولا يلزم ما ذكرنا
عدم كونه تعالى زمانيا كما سنبينه في ذيل الجواب ثم لا يخفى انه
لا ينفع ايضا هذا الاصلاح لعله تقرير التفصيلي اما اولا فلانه
يبطله برهان التطبيق فانا نقول ان الله تعالى يعلم ازلا ان
للحوادث الحاضرة عنده ازلا لكل وقت عددا وانه اذا نقص
بعض كان الباقي اقل عددا من الاول كيف لا وعندهم
ان البرهان يبطل الثابتات الغير المتناهية الحاضرة
ازلا وابدا لكل وقت بطريق اولى ولو تحمل في تجويزه
فيجوز لا تناهي الثابتات ونحو لا حاجة الى ذلك التعسف
واما ثانيا فلان معلوماته تعالى لا تنحصر في الزمانيات
لان التقضي والتجدد بالضرورة الازلية ايضا غير متناهية

عن الشك الرابع في الثالث من
وجوه دفع شبهة قدم العالم صح

لو فرض

نحو قولنا الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة الى غير
النهاية وغير ذلك من الامثلة ولا يجري فيها كون كل منها
في وقته واما ثالثا فلانه ينافي العينية ويرد الثلثة
مع زيادة على المحقق الطوسي حيث صحح علمه تعالى بكل
شيء بكون علمه تعالى بذاته عين ذاته وبمعلولاته القريبة
اعيان ذواتها وبمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات
التي من شانها امكان ان توجد في وقت او يتعلق بموجود
بارتسام صورها في المعلولات القريبة متكثرة بتكثر المعلومات
فانه يرد ايضا انه قول بقدم العالم وبكونه تعالى مضطرا
محضا في ايجاد المعلولات القريبة وتلك الصور وذهب
بعض المتأخرين دفعا للنزاع عن تعلق العلم باللاشيء محض وعن
عدم جريان برهان التطبيق في علمه تعالى ان علمه تعالى بالمعدومات
وشيئيتها متحدان لا متغايران مثلا زمان ومع هذا المذهب
ذهب الى انها غير موجودة ولا ثابتة في انفسها بل
هي موجودة في ملاحظة الرب تعالى بدون حلولها في

غيرها ولا قيامها بانفسها وفيه ما فيه هذا هو الكلام
على الوجوه الاربعة العقلية واما التمسك به المعترف
احد امر النقل فجوابه انه يمكن ان يمنع ان الشيء قد يطلق
على الموجود في الخارج كما مر ثم بازاء ما ذكرتم ما ظاهره
ثبوت المعدومات مما استدل به المعتزلة عليه
كقوله تع وكان الله على كل شيء قديرا اهـ فان قدر
الله تع قبل وقت الفعل كما يدل عليه لفظ كان
و مقدوراته تعالى غير متناهية اتفاقا وقدرته
يتعلق بكل منها تفصيلا كما يدل عليه لفظ كل ويمكن
ان يقال انهم للتحرز عن التخصيص في الاية التزموا ان
الممتنع ليس بشيء الاعتراض الثاني ان علمه تعالى بل
العلم مطلقا اما حضوري وهو موقوف على وجود المعلوم
بذاته في الخارج والموقوف على وجود امر غيره تعالى في
الخارج ~~والموجود على~~ والموقوف على وجود امر غيره
تعالى في الخارج ليس عينه تعالى والا يلزم من علمه تعالى
بل

بكل شيء التسلسل الخ واما حصولي وهو اما يكون بقيام
صور المعلومات بذاته تعالى فان ان يقدر تلك الصور
عنه تعالى بالايجاب ويلزم عدم عموم قدرته تعالى وسنبطله
في ابطال مذهب المعتزلة او بالاختيار ويلزم الدور او
التسلسل والجواب منع الانحصار فيهما ان فسرا
بالمشهور والا فلا نم توقف الحضوري على وجود المعلوم
بل انما يتوقف على ثبوته كما مر ولو سلم فنقول صورة
المعلوم ليس الا نفس مفهوم العلم به فليس مما به تعالى ليس
صادرا عن مؤثر كما مر واعلم ان طريقة الفلاسفة
في الجواب عن هذا الاعتراض ايضا ما نقلنا عنهم في الجواب
عن الاعتراض الاول ودفعه ايضا ما ذكرنا في دفعه بعينه
الاعتراض الثالث ان العلم بان زيدا سيوجد غير
العلم بوجوده حين يوجد ويزول الاول بالثاني
كما ذهب اليه ابو الحسين واستدل عليه بدلائل مذكورة
في موضعها وتبعه الفخر الرازي والمحقق الطوسي في التلخيص

من الرازي في الاربعين المواقف ذكرها صاحب والخ

للمحصل ابطال القول بان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم بوجوده
حين يوجد بلا تغير لا يخلو عن مكابرة انتهى والثاني حادث
فليس بنفس ذاته تع وكذا الاول لانه ان كان امرا قديما فيمتنع
زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا سيما اذا كان
عينا له تع وان كان حادثا لم يكن عينه تع والجواب
ان العلم بان الشيء سيوجد عين العلم بوجوده حين
يوجد بدليل انه يحصل من العلمين الاول العلم بوجوده
في الوقت الفلاني الثاني العلم بان الوقت الفلاني
بعد الوقت الحاضر ولا شك انه لا تغير في شيء من العلمين
ولا في شيء من المعلومين انما التغير في حضور الوقت الحاضر
وصيرورة الوقت الفلاني حاضرا بدله وذلك لمرور
الزمان ولما كان الزمان امرا ممتدا منتزعا عن بقائه تعالى
وبقاؤه تع عين ذاته تع لم يكن مصداق للزمان وتقضي
حدوده الا نفس ذاته تع فلم يكن هذا التغير تغيرا حقيقة
بان يعدم شيء ويوجد بدله اخر في الخارج او في الذهن

حقيقه

حقيقة بل تغير بمحض الوهم وهو نفس عدم التغير حقيقة لان
الزمان متصل واحد ولا يجوز تغير اجزائه حقيقة لانه يلزم
اتصال المعدوم بالموجود بل الزمان ينتزع عن عدم التغير
اى البقاء، ولا يمكن ان ينتزع التغير عن عدم التغير وكذا
الحال فى معية الله تعالى مع حادث وعدم تلك المعية بعدها
فى حادث فانه ليس فيه تغير فى الحقيقة بل هو نفس عدم التغير وما استدل به
من ذهب الى مذهب ابى الحسين امور واهية يظهر حلها
لمن تامل فيها بعد معرفة هذه الدقيقة ومما يدل ايضا
على كون العلم بان الشىء سيوجد نفس العلم بوجوده
~~حين ذاته~~ حين يوجد بلا تغير فيما يرجع الى العلم
ان زوال العلم بشىء لا يكون الا بالجهل بما تعلق به
العلم والعلم بشىء آخر لا يكون رافعا للجهل بشىء آخر
بالشىء الاول ونحن نعلم انه لم يحصل لنا فيما بتغير
الزمان جهل بما علمناه قبل وايضا لو كان العلمان
متغايرين لزم ان يحصل كل زمان فى المعلومات

دائما ويتعاقب عليه في زمان محصور كساعة مثلا علوم
غير متناهية بمعلومات غير متناهية على حسب الحدود الغير
المتناهية الموجودة في ذلك الزمان المحصور لان من
يعلم ان زيدا سيوجد بعد عشر ساعات ينقص الزمان
المتوسط بينه وبينه شيئا فشيئا على حسب تغير الزمان
وسيلانه في حدوده الغير المتناهية ومعلوم بديهة
بطلان ذلك وايضا لو كان العلمان متغايرين لزم
ان يكون الله تعالى جاهلا في الازل بان زيدا سيوجد
او يكون علومه المبتدأة غير متناهية من جانب المبدأ
نظير ما ذهب اليه الفلاسفة في الحوادث اليومية لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعلمه تعالى بانه سيوجد ان كان
قديما امتنع زواله وان كان حادثا فقبل ذلك العلم
الحادث اما ان يكون جاهلا او عالما به بعلم آخر
حادث قبله ويكون الكلام ما لا نهاية له وذلك يبطل
ببرهان التطبيق ونحوه وهذا الزام على من ذهب الى ان

العلم

لعلم الله تعالى وجود انه الا يعلمن عيان ذهب اليه
المحقق الطوسي في تلخيص المحصل ثم ان للفلاسفة
في جواب الاعتراض الثالث ايضا مسلكا آخر قال
المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل بعد ما نقل
عنه ثم ان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم الجزئيات
مطلقا بعد قولهم انه تعالى عالم بكل المعلومات بل يقولون
انه تعالى يعلم جميع الجزئيات من حيث هي متغيرة يجب ان
يكون زمانيا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبيه بالاحساس
وما يجري مجراه وهو تعالى منزه عن هذا النوع من الادراك
كما انه منزه عن الاحساس والذوق والشم والاشارة
الحسية هذا هو مذهبهم ولا يخفى ان تسليم التغير في الحوادث
حقيقة وعدم العلم بها من حيث انها متغيرة يستلزم
في الجملة ولهذا اوجه بعضهم كلام الفلاسفة بان مقصودهم
انه ليس بالنسبة اليه تعالى حال ولا ماض ولا مستقبل فان
علمه تعالى كذاته ليس زمانيا فكما انه تعالى ليس مكانيا

ذكر حاصل صاحب المواقف وشارح الجديد للتجريد في الالهيات من بحث

ونسبته الى جميع الامكنة على سواء ولا يجري في علمه ثم ولا الآن
اسنا كذلك ليس في علمه سيوجد ولا وجد ولا هو موجود الآن
وليس في علمه الا ان الشيء الفلاني موجود في الوقت
فقط وقد مر في جواب الاعتراض الاول ان هذا مناف
لظواهر الكتاب والسنة بل لنصوصهما وللعقل الصريح الصحيح
الحر واعاطول لنا الكلام في ابطال زيادة صفات ذاته
تع عليه لان كمسئلة الحسن والقبح العقليين المنير عليهما علماؤه
تعالى المعلوم ضرورة من مذهب اهل البيت عليهم السلم
امر جليل القدر عظيم الخطر مكرر في خطب اهل البيت
عليهم السلم في التوحيد وسائر طين الا ان لا يتركون المؤمنين
يكتفون في مثل ذلك بانه ضرورة مذهب اهل البيت
عليهم السلم مع انه الاسلم لاكثر اهل العلم بل يوقعون فيه
شبهات ويوهمون انها ادلة عقلية واذا
تعارض دليل العقل ونقل وجب تاويل النقل واذا
لم يكن التاويل وجب القول بان حجة المنقول عنه

معلوم

ومعلوم قصدهم بذلك ومع ذلك من تصدى لدفع الشبهات
لم يات بما يحسم به مادتها فنسال الله تع العفو عن طول
الخوض في امثال ذلك الشك الثالث شك
الداعي الموجب وتقريره ان الفعل الاختياري موقوف
على الداعي القوي ومعه يجب فانه عند استواء الداعي
الى الفعل والترك يمتنع وعند رجحان احدهما يجب الراجح
ويمتنع الآخر فهو واجب بالوجوب السابق والجواب
ما ذكر في ذيل الجواب عن شك الترجيح بلا مرجح حين توهم
ان هذا تقرير له في صورة جزئية من المنع اولا بانا لا نسلم
التوقف على الداعي القوي ولا نسلم اللزوم ولا نسلم الوجوب
معه ان اريد به ظاهره ولا نسلم الوجوب السابق معه
ولا يحتمه ان اريد به داع لم يعارضه داع آخر فيمنع الامتناع
عند استواء الداعي لو كان الاستواء ممكنا ونمنع وجوب
الراجح وامتناع الآخر فان منشأ الشبهة قياس الافعال
الاختيارية على ما اشتهر من الافعال الطبيعية ثم التسع تاسيا

بالاستدلال على وقوع الفعل تبعا للداعي الضعيف فان قيل
يمكن ان يجاب ايضا عن شك الداعي الموجب بانا لا نسلم ان
الفعل الاختياري موقوف على الداعي فضلا عن الداعي القوي
فليس الداعي من علله فليس الوجوب بالنسبة اليه وجوبا سابقا وسند
المنع ان للفعل الاختياري ذاتا وصفة هي كونه اختياريا
وذاته لا يتوقف على الداعي والا لامتنع صدوره عن الفاعل
لولا الداعي مع انه لا منع لجواز الصدور عنه بالايجاب
نعم وصف كونه اختياريا موقوف على الداعي لكن وصفه
ليس مقدورا له ولا نذم عليه بل انما نذم على اصل الفعل
لاجل القدرة والداعي فيهما شرط استحقاق الذم على شيء
مما يستحق عليه الذم قلت توقف اصل الفعل الاختياري
على الداعي بديهي وسند المنع ذيل الجواب عن الشك الرابع
بديهي على امتناع صدور فعل عن فاعل بالايجاب
الشك الرابع تخلف المعلول عن العلة التامة وله في المشهور
تقرير ان انه لولا وجوب اختيار العبد لاحد طرفي فعله

الاختياري

89

الاختيارية بالنسبة الى المبادي التي ليس شيء منها باختياره

اي وجوباً سابقاً لزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة

وهو اشد فساداً من الترجيح بلا مرجح لانه يستلزم الترجح

بلا مرجح اما بيان الملازمة فبانه ان لم يتحقق بعض من

المبادي التي يتوقف عليها فعله الاختيارية امتنع

تحققه وان وجد جميع ما يتوقف عليه وجاز عدمه لزم

جواز التخلف عن العلة التامة واما انتفاء اللازم لاستلزامه

الترجح بلا مرجح فقد قال الشارح الجديد للتجريد في الشرح

في بيانه عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه

تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضاً يجب وجود المعلول

والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان

آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في

الزمان الآخر لم يكن مستجمعاً فرضناه مستجمعاً وان لم يكن

لامر لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح

لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين

وبهذا يندفع ايضا ما قيل من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من
المختار وانه جايز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا
مرجح لانا نفرض ارادته وتعلقها لكونه من شرايط
التقصير التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه
ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما
دون الآخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما
ذكره ايها المنتهي وان اردت ان يظهر لك هذا الدليل
غاية الظهور فافرضه اولا في الفعل الاختياري الاول وقس
عليه الباقي والجواب عنه اولا ان ابتاع الشهرة لا يتميز
وترجيح القادر احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح اي بلا داع
يختص بالمرجح بالفتح اصلا بديهي الاستحالة وكلمن تخلف
المعلول عن العلة التامة جايز وما استدل به على الامتناع
مدخول وثانيا وانما منشأ توهمهم غلطهم في اجزاء العلة التامة
لا في نفس الحكم بالامتناع فانهم جعلوا الترجيح والاختيار
والارادة وتعلقها وكذا التاثير والايجاد والاحداث

ابطال مذهب الفلاسفة
في امتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة

وطول ذلك

٢٥

ونحو ذلك متحققا قبل المعلول ومن اجزاء العلة التامة
قال المحقق الطوسي في تلخيص المحصل في مسئلة علة الحاجة
الى المؤثر الامكان لا الحدوث الحدوث هو كون
الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود الموصوف به
والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف
متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن العلة
وتاثير الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا
بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات
وجميعها اربع تاخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات
وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج
وقد قالوا في معارضته الامكان صفة للممكن فهو متاخر
عنه والممكن متاخر عن تاثير المؤثر فيه والتاثير متاخر عن
عن الاحتياج المتاخر عن علته وهي فاسدة لان
الممكن الموصوف بالامكان ليس بمتاخر عن تاثير المؤثر
انما يتاخر عنه وجوده او عدمه المتاخرين عن ذاته اللذين

بسببها احتياج لا للموثر ثم لى علة الاحتياج انتهى
ونقول تقدم شى من تلك الصفات على وجود المعلول
باطل يكفى لنا فى هذا المقام الاحتمال ق بعد التى ودز
عنه يكفى فى الدليل النقلى انه لولاه لتوجه امر من التشنيع
بان العبد ح كالوتد فى الحايط وكالقلم فى يد الكاتب
على ما ادعيا براهين من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
او انه لايتصور ح لتوبة العاصى وندمه على العصيان معنى محصل
كما مر فان قلت انما يلزم التشنيع او عدم معقولية التوبة
اذا لم يكن الارادة ونحوها مع تقدمها على المعلول فعليا
اختياريا لنا وهو ممنوع والسند ان كل فعل اختيارى موقوف
على الارادة الا نفس الارادة ونحوها فانه لامع كونها فعلا
اختياريا لنا يجوز ان لا يكون مرادا اصلا او يكون ارادة
الارادة عين عين الارادة قلت كون الفعل الاختيارى
غير مراد سفسطة ح وكذا كون ارادة ارادة الارادة
عين الارادة لان الارادة امر نسبى والنسبة خارجة عن
المنتسبين

المنتسبين ثم نتعلل للخ اما ان تصدر الارادة عنا على
حسب دواعينا اليها ام لا فعلى الثاني ليست اختيارية
فعلى الاول يتعلق بها ارادة اخرى غيرها كما ان الداعي الى
الداعي غيره فان الارادة مسابقة للداعي المتعلق الى الفعل
والعقل يجد عدم الفرق بينهما في ذلك بديهة وايضا هل
للارادة موجب بالوجوب السابق ام لا فعلى الاول
يلزم التشنيع وعدم معقولية التوبيخ وعلى الثاني يلزم
المحال ومن الدليل على عدم تقدم شيء من تلك الصفات على
وجود المعلول ان الارادة مثلا هي الاحداث من حيث
انه تابع للداعي كما سيجيء في جواب الشك الخامس والاحداث
ليس متقدما على وجود المعلول اما اولا فلان احداث شيء لشيء
مضائف حقيقي لحدوث ذلك الشيء عنه
واحد المتضائفين لا يتقدم على الآخر اصلا واذا لم يتقدم
على المقيد اي حدوثه عنه فعدم تقدمه على المطلق اي حدوثه
مطلقا او وجوده مطلقا بطريق اولى اذ لو كان الاحداث

متبوعية له بدل

مطلقا غير متقدم على وجود المعلول مثلا احداث المريد
المعبر عنه بالارادة والمشية والترجيح والاختيار وكذا
تعلقهما بالمعلول لا يتقدم عليه بطريق اولى على ذلك
التاثير والايجاد فان ما ذكرت انما يجري في الوجود
بالمعنى المصدري وكلامنا في الوجود بمعنى الحاصل بالمصدر
وهو متاخر عن المصدر كما يدل عليه الباء قلت المقصود ابطال
قول الفلاسفة ان الشيء ما لم يجب بوجوب سابق لم يوجد وظاهر
ان الفعل انما يشتق من المصدر لا من الحاصل بالمصدر وايضا
المحتاج بالذات الى المؤثر هو المصدر واما الحاصل بالمصدر
فيترتب على المصدر بدون مؤثر علیحدة فان اريد تم
بالوجود في قولكم تخلف وجود المعلول عن العلة التامة
الحاصل بالمصدر فنعم الوفاق اذ لا يترتب المفاسد عندنا
ايضا لكن لا حاجة الى هذا الدليل الطويل لبداهة تقدمه
على المصدر وامتناع تخلفه عنه واما ثانيا فلانه لو تقدم
تاثير المؤثر على وجود الاثر لكان التاثير امرا متحققا

علیحدة

عليحدة متوسطا بين المؤثر والاثر ليس نفس المعلول
بالمعنى الذي سيجي بعيد هذا حتى يكون التاثير في المعلول
كافيا فيه ومنسوبا اليه بالعرض لانه لا يتصور ذلك مع التقدم
على المعلول كما هو المفروض ولا نفس العلة السابقة على التاثير
حتى يكون التاثير فيها كافيا فيه ضرورة ان العلة السابقة
على التاثير قد يكون معلولة سابقة على المعلول المفروض كما في
اول فعل من العبد وقد لا يكون معلولة اصلا كما في اول فعل
من الله تع مع ان التاثير يجب بديهة ان يكون صادرا
عن فاعل المعلول المفروض في الجملة اي بالذات وعليحدة
او بالعرض فكان باعتبار هذا التحقق من جملة ما يحتاج
في تحققه الى تاثير عليحدة بديهة ثم فالقول بان التاثير
في التاثير نفس هذا التاثير الذي هو الاثر دون التاثير
في غيره سفسطة ح كما من نظر هو الداعي الى الداعي
وح يلزم التسلسل في التاثيرات كما يظهر من تشكيك
الفخر الرازي في بحث المحصل في مسئلة الممكن لا يوجد ولا يعدم

الا بسبب منفصل ولا ينتج جواب المحقق الطوسي عنه بان
التأثير امر اعتباري لا حاجة له الى تأثير فانه انما يصح على تقدير
عدم توسط التأثير بين المؤثر والاثر ولم يذهب اليه كما نقلنا
عنه واما ثالثا فلانه لو تقدم التأثير لكان متوسطا بين
والاثر كما مر فلم يكن معلول ذلك القديم تعالى ولا لغيره وبيانه
ظاهر مما ذكرنا سابقا واعلم ان شارح التجريد قد نقل تحقيقا
عنه في العبارة المنقولة عنه سابقا في تقرير الشك حيث
جعل ظاهرا جميع ما يتوقف عليه تأثير الفاعل نفس جميع ما
يتوقف عليه وجود المعلول ويظهر بما ذكرنا من ان الاحداث
ليس معدا على حدوث المعلول وبيان على بطلان ما ذهب
اليه الفلاسفة من انقسام الفاعل الى الموجب والمختار وصدور
الافعال عن الطبيعة كالحرارة والاحراق عن طبيعة النار
والبرودة والتبريد عن طبيعة الماء ونحو ذلك الاول لان
الاثر اذا توقف على الفاعل وتوقف ايضا على اشياء اخر
كالشرط والآلة ونحو ذلك من المبادي فامتنع ان الفاعل

مما عداه

عما عداه من المبادي امتيازا هو ملاك الفاعلية اما بتقدم ذاته عليه
دون ما عداه على الاثر واما بتقدم تاثيره دون ما
عداه لانه لا يتصور ان يكون ملاك الفاعلية محض تقدم
شيء على شيء فانه يلزم كون كل من المبادي فاعلا حينئذ فعلى
الاول كل فاعل مختار وهو المط وعلى الثاني يلزم ان
يكون التاثير امرا محققا عليحدة في نفس الامر به يمتاز الفاعل
عن غيره فيحتاج الى تاثير آخر وقد ثبت بطلانه الثالث
الثاني ان اثر الفاعل الموجب واجب بالوجوب
السابق ووجوبه السابق انما هو بالنسبة الى العلل المتقدمة
على التاثير بلا توسط التاثير والعقل المتخلص عن المالوفات
الوهمية يحكم بديهة بانه كما لا مصحح للتاثير في الواجب
بالذات لا مصحح للتاثير في الواجب بالغير السابق بلا
توسط بعد وجود ذلك الغير ولا يرد لزوم التاثير بنفس الوجوب
السابق فانه يلزم كون كل المبادي فاعلا حينئذ ويظهر ايضا
مما ذكرنا وان الصادر عن الفاعل حقيقة هو المعلول وكل التاثير

صادرا عنه حقيقة بل هو نفس المعلول لكن لا حقيقة بل بمعنى
ان مصداقه نفس المعلول لكن لا مطلقا ليلزم اما ان لا
يمتاز ايجاد شيء اياه عن ايجاد شيء آخر اياه واما ان لا
يكون الله تع قادرا على ايجاد مقدور العبد فيمتنع مقدور
بين قدرتين مؤثرتين كما هو راي الاشعرية النافية لتاثير
قدرة العبد في شيء اصلا وبعض المعتزلة النافية
لعموم قدرته تع بل باعتبار مرتبة وجودها بالنسبة الى
داعي العلة وتاخرها عن داعي العلة بالذات اذ هي متاخرة
عن العلة في مرتبة وجود المعلول عنها تبعا للداعي ولنذكر
هنا ما يشكل امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين مما قد
تمسكت به الاشعرية في نفي تاثير قدرة العبد في فعله الاختياري
وبعض المعتزلة في نفي عموم قدرة الله تع وعدم كون مقدور
العبد مقدور الله تعالى في موضعه وما يمكن ان يتوهم جواز
ان يتمسك به الذاهبون الى امتناع مقدور بين قدرتين
مؤثرتين من الاشعرية والمعتزلة فنقول ان استدلوا

عليه

عليه بكون الايجاد ونحوه نفس المعلول كما ذكرنا آنفا فجوابه
ما قد عرفته ايضا آنفا من انه ليس نفس المعلول مطلقا بل محله
فان قلت فعل العبد متاخر عن ذات الله تعالى
فهو متاخر عن جميع علومه التي منها الداعي لانه عين ذاته
تعالى فليس في العبد ملاك لفاعلية له دون فاعلية الله تعالى
له قلت لا نسلم تاخره عن داعي الله تعالى لان العلية مجاز
كما مر مفصلا فليدرس في ذيل الجواب عن الشك الثاني
فان قلت لم تأخر عن هذا دون ذاك قلت
لعلمه تعالى بمصلحة وسنبين ذلك في ابطال مذهب جمهور
المعتزلة في البحث الاول وان استدلوا عليه بان ايجاد
العبد شيئا شخصيا ممكن في نفسه كما ان الشيء الذي تعلق به
ذلك الايجاد اي الاثر الموجد ممكن في نفسه ولا يمكن صدور
هذا الايجاد عن غير ذلك العبد ولا قائل بالفصل وكذا الكلام
في اختيار العبد فجوابه ما عرفته من انه نفس المعلول بالمعنى الشايع
ذكره فهو هنا انتزاعي محض لا يتعلق به ايجاد اصلا فليس

وليس اثر الشيء قطعاً الا مباشرة ولا توليداً ثم انه ليس من الممكن
الوجود في الخارج في نفسه ومن كونه تعالى قادراً على كل شيء انه
قادر على كل ممكن الوجود في الخارج في نفسه بمعنى ان كل شيء يمكن
ان يكون اثر الموجد من الممكنات يمكن ان يوجده الله تعالى
بدلاً عن ذلك الموجد وان لا يوجده ولا يلزم من ذلك
ان يتصف تعالى بالعجز بالنسبة الى الممتنع في نفسه كما روى
الصدوق ره في كتاب التوحيد في باب القدرة عن ابي عبد الله ع
انه قال قيل لامير المؤمنين ع هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا
في بيضة من غير ان يصغر الدنيا او يكبر البيضة قال ان الله
تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذي سألتني لا يكون الحديث
يعني ان معنى العجز في اللغة عدم القدرة على ايجاد الممكن في
نفسه وبعبارة اخرى عدم القدرة على ايجاد من شانه ان يكون
ان يكون موجداً وهو النقص ولو اطلق العجز على عدم القدرة
على مثل اجتماع النقيضين لم يكن نقصاً لكن لا رخصة في
اطلاقه على الله تعالى شرعاً ويمكن ان يكون ان المعتزلة راموا

ترهيم

ترميم هذا بقولهم بقولهم ان المعدوم الممتنع ليس بشيء وقد ذكرنا
الحق فيه في ذيل الجواب عن شك العلم الازلي وان استدلوا
عليه بان خصوصيتها من مشخصات المعلول لانها من مشخصات
الايجاد كالموضوع للعرض والايجاد من مشخصات المعلول
لان التشخص نحو الوجود او مساوقه نحو ايه انا لا نسلم ان
الايجاد من مشخصات المعلول وكون التشخص نحو الوجود
او مساوقا له لا يقتضيه لجواز ان لا يكون هذا النحو بنفس
مرتبة الوجود ومتاخرة عن داعي العلة بالذات والايجاد
انما ينتزع منها وهي مصداقه كما مر وان استدلوا عليه
بما في المواقف من انه لو اراد الله شيئا واراد العبد ضده
لزم اما وقوعهما او عدمهما او كون احدهما عاجزا انتهى
وبيانه ان القدرة المؤثرة مساوقة لكون الشخص بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان اريد بالشرطية
الكلية لزم احد ما ذكر وان اريد الجزئية كان فاقد
القوة والآلة والصحة قادرا لجواز حصول القوة والآلة والصحة

والآلة مجرا به ان هذا انما يرد على المعتزلة حيث قالوا
بتقدم قدرة العبد على وقت الفعل وبانه شاء الله
انه تعالى الطاعة من العاصي واما عندنا فيجوز اختيار كل شق
فانه لا يتصور التعارض بين الارادتين في مقدور العبد
فالتعارض فرض محال ويجوز ان يستلزم المحال فان
ارادة الله تعالى ضد شيء منه محل فعله وقت ان كانت ارادة
حتم كانت منافية لقدرة العبد عليه وان كانت ارادة
عزم واختيار كانت منافية لارادة العبد اياه
والجواب عن التقرير الثاني السابق لشك تخلف المعلول عن العلة
ثانيا ان قوله وان لم يكن لا مرلزم ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح غير مسلم فان معنى الترجح بلا مرجح وجود
الممكن بلا فاعل المحال بديهة واتفاقا فانه اما وجود الممكن
بلا داع مخصص فلازم للترجح بلا مرجح بديهة وفي تتمة في
الظهور والاتفاق وستنبه في اخر ذيل الجواب على
عن الشك الخامس فقوله لان الترجح اى صدور من الفاعل
مشترك

مشترك الى آخره لا يدل على مقصوده لكن الامر في هذا الجواب
بين لانه لا يحسم مادة الشبهة اذ فانه لو حصل المقصود لزم الترجيح
بلا مرجح ان التاثير بلا تأثر يتخلف المعلول عن العلة التامة
وقال يدل بقوله لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لزم
في صورة العدم الترجيح بلا مرجح وهو محال بديهة واتفاقا لم يرد
عليه هذا التقرير الثاني لشك تخلف المعلول عن العلة التامة
ما ذكره ابن سينا في الالهيات الشفاء في فصل في ابتداء القول
في الواجب الوجود حيث قال وعلى ما علمت فنقول انه
يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه
ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها
ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا محتاج من رأس الى وجود شيء
ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود
عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام
الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك

قد يخصص له وجوده فلا يكون قد حصل له وجود وهذا يسح كلا لانه
ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع
بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به تخصص وقد
فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد
ما لم يجب انتهى والجواب انه ان اراد بالتخصص التخصص
الوجودي فلا نم قوله وهذا محتاج من راس الى وجود
شيء ثالث فانه في مرتبة المدعى في الظهور والخفاء بل يمكن
ان يقال انه عين المدعى وان اراد به التخصيص الرجحاني
او الاعم فلا نم قوله غير متخصص باحد الامرين فانه متخصص
بكل منهما باعتبار تخصصا رجحانيا لوجود العلة الغائية
والداعيين المختصين المتعارضين وليس وجود شيء منهما
ولا عدمه بالبخت والاتفاق كما ظهر في جواب شبهة الترجيح
بلا مرجح ثم في قوله لانه لم يوجد بعد ما به تخصصه الى آخره
نظر فان قلت يمكن ان يقال في اثبات المقدمة الممنوعة
بعد اختيار الشق الاول في اثبات المدعى من راس

يلكون كم

ليكون اما تقريرا ثالثا للشك او توجيها للتقرير الثاني

ان علة احتياج الممكن مطلقا الى الفاعل المستقل الامكان فلو

كان بالنسبة الى الفاعل المستقل ايضا ممكنا لاحتياج الى

فاعل آخر ويلزم التسلسل او الانتهاء الى فاعل مستقل موجب

لا يقال يرد على هذا النقض لانه كما يحتاج الممكن الى الفاعل

المستقل لذاته فكذلك قد يحتاج الى العلة الناقصة ايضا لامكانه

فيلزم ان يكون واجبا بالنسبة الى العلة الناقصة ايضا بعين ما ذكر

لانا نقول ليس الامكان علة لاحتياج الممكن الى العلة الناقصة

بلا واسطة فان الامكان علة لاحتياجه الى العلة التامة

ومجموع احتياجه الى العلة التامة واحتياج العلة التامة

الى العلة الناقصة علة احتياج بعض الممكنات الى العلة

الناقصة لا يقال العلة الناقصة متقدمة على العلة التامة لانها

جزؤها ولا يمكن ان يكون الاحتياج الى المتقدم بعد الاحتياج

الى المتأخر لانا نقول لا نم عدم الامكان المذكور قلت في الجواب

ح علة احتياج الممكن الى الفاعل المستقل الامكان بشرط جواز

وجوده وجواز عدمه في نفسه لا الامكان بمعنى جواز صدوره
عن فاعل مستقل موجود وجواز عدم صدوره عنه واعلم
انه يندفع ايضا بما ذكرنا من جواز تخلف المعلول عن العلة
التامة شبهتان مشهورتان الشبهة الاولى على قدم العالم
زمانا وهي انه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود
ممكن ما حاصلا في الازل او لا فان كان الاول لزم وجود
ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون
حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود ممكن
بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل ويمكن ان يجاب عنها
بوجوه اخر الاول ان كون العدم الزماني علة تامة لحادث
لحادث زماني اول لا يستلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة في نفس الامر وذلك لان الاستمرار بينهما مخترع
محض لا يجري فيه استمرار واليه اشار المحقق الطوسي في التجريد

حيث

حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
انتهى والدواني في شرح العقائد نسب هذا الجواب
لا نفسه واما الاستفسار بان الامتداد بين يومنا هذا وبين
مبدأ الزمان لم لم يكن اكثر مما هو في الواقع فجوابه انه يجوز
ان يكون الاكثرية محالا في نفسه اذ لا مشخص ليومنا هذا
الا البعد المخصوص بينه وبين المبدأ فان قيل ادعت الفلاسفة
ان الضرورة او البرهان قد دل على ان كل حادث زماني
بينه وبين الواجب تع استمرار في نفس الامر ليس بمجرد
محض فالجواب انه محض الاقتراح بعد القول بكون الزمان
موجودا في الخارج كما هو مذهبهم لانه ان كان هذا الاستمرار
واجبا بالذات لزم تعدد الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وان كان ممكنا وهو من جملة العالم كان دعوى
للبرهان قبل تمامه او للضرورة في المتنازع فيه وان ادعوا ان
النزاع فيما عدا هذا الاستمرار كان اقرارا على المليين ثم
لا يخفى ان حدوث الاجسام والزمان الذي هو مقدار حركتها

يستلزم حدوث العالم مطلقا زمانا دون واجب الوجود

بيانه انه معلوم بديهة ان الزمان قبل وجود الفلك متوهم

مخترع محض على القول بكون الزمان موجودا في الخارج ومقدار

الحركة الفلك كما ذهب اليه الفلاسفة وهم الخصوم ههنا

ولا مجال للوهم ان يتوهم استمرار وامتداد الممكن ازلا مع

العلم بحدوث الاجسام زمانا بخلاف الواجب سبحانه بيان

ذلك ان القدم الزماني للحق سبحانه ليس هو ان يستمر في نفس الامر

زمان الوجود في جانب المبدا الا الى نهاية بل هو ان يكون الشيء

بحيث يحكم العقل ولو بمعونة اختراع الوهم بان لوجوده

استمرار في جانب المبدا الى اللانهاية والحدوث الزماني يقابله

قال السيد الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع في تفسير سورة الحديد

هو الله القديم السابق لجميع الموجودات بما لا يتناهى من الاوقات

او تقدير الاوقات انتهى ولا شك في ان الوهم انما

يخترع هذا الاستمرار بعد العلم بحدوث الاجسام زمانا

فيما لم يسبقه شيء اصلا لا ذاتا ولا زمانا اذ لم يتحقق منشا اختراعه

فر نظيره

في غيره ولا يتوهم ان هذا يستلزم كون العدم الزماني
سوى اختراعيا الا ترى انه لو فرض الشدة في اللون بكون
اللون بحيث يصح ان ينتزع العقل منه ولو بمعونة اختراع
الوهم الضعيف وزيادة كان الشدة بهذا المعنى متحققا
في نفس الامر في الشديد دون الضعيف لاختصاص منشأ الا
الانتزاع بالشديد مع كون مثل الضعيف غير متحقق في الشديد
بحسب نفس الامر كما دل عليه البرهان واعلم ان هذا الوجه من
الجواب ضعيف لانه ليس بتحقيق كما لا يخفى يستظهر من
الوجه الثالث والالزام انما يصح من المستدل الا انه للمانع
الشاكي ان يقول على الشق الاخير انه بعد نقل الكلام الى
الشرط الحادث لا يلزم التسلسل لان الشرط الحادث
هو نقض الاستمرار السابق اي وصوله لحد هو مبدأ وجود
له الممكن ولما كان بقاء الاستمرار مع عدم وصوله الى الحد
المذكور ممتنعا لذات ذلك الاستمرار كان النقض امرا واجبا
غير محتاج الى علة حتى يلزم التسلسل فان قلت ان كان

هذا النفس واجبا لذاته كان واقعا دائما بهته وان كان
ممتنعا لذاته كان غير متحقق اصلا بهته وان كان ممكنا لذاته
كان محتاجا جلاله مؤثر فتلك الامر على تقدير كون الزمان
انتزاعيا لهذا ظاهر لانا نختار انه واجب بالذات بالمعنى
الذي مر ذكره في بحث عينية صفات ذاته تعالى له لانه
لا معنى لوجود الانتزاعيات في نفس الامر الا وجود منشا انتزاعها عنها
في الخارج او في الذهن وهو فيما نحن فيه ذات الواجب تعالى
باعتبار ربط له ولكن نتكلم هنا على راي الخصم من كون الزمان
موجودا في الخارج ونقول ح في تحقيق ربط الحادث
الزماني بالقديم هو ممكن لذاته لكن الممكن قد يكون ممكنا
من جهة واجبا من جهة اخرى فهو انما يحتاج الى المؤثر من
حيث انه ممكن لا من حيث انه واجب بيان ذلك ان
الضرورة والوجوب كما يكون ذاتيا قد يكون بشرط
كما بينه المنطقيون في القضية الضرورية والمشروطة العامة

تحقيق ربط الحادث بالقديم
بعد تسليم اصول الفلاسفة

فهذا

فهذا التصرف محتاج الى المؤثر الذي هو شرط وجود الاستمرار
ولكن بشرط وجود الاستمرار لا يحتاج بلوغه لساحده
الغير المتناهية المفروضة فيه الى علة حادثة بازائها كما في
الايجاد الذي هو في مرتبة المعلول ونحوه من جملة صفات
فعله تعالى وكما في سماع الله تعالى المتأخر بالذات عن
المسموع بنحو مرتبة وابصاره المتأخر بالذات عن المبصر
بنحو مرتبة ونحوهما من جملة صفات فعله تعالى بل اثر
في المتولدات من انها حوادث لا محدث لها ولا ينافي
ذلك ما سيذكره المص من ان تعلق الحادثة بالمحدث كتعلق
البناء بالبناء والكتابة بالكاتب ضروري والعلم
به شرط في العقل كما سيجيء في الفصل الثاني لان مراده الامور
العينية ولو عمم قبل المحدث الضروري اعم من محدثه بلا واسطة
ومن محدث ما يستلزمه الثالث المعارضة بان الحدوث
الزماني للعالم بمعنى تجدده بعد مضي استمرار وامتداد من عدم
بقاء الله تعالى وازليته من ضروريات دين الاسلام ولاسيما

مذهب الامامية وهو المتنازع فيه بين المليين وغيرهم
كما يظهر لمن يتصفح صحف العلماء ولم يتبع احاديث
اهل البيت عليهم السلام في ذلك فخفظ مذهب الفلاسفة
في ان الزمان موجود في الاعيان ولا يمكن ان يكون
انتزاعيا وفي ان تخلف المعلول عن العلة التامة محال فاذا
ان العالم حادث بالحدوث الدهري دون الزماني
وبارتكاب ان كل فاعل سوى القيوم الحق تعالى مضطر
في صدور صدوره مختار جرأة على الله ورسوله واهل بيته
عليهم السلم ويمكن المعارضة ايضا بالاستدلال عقلا على حدوث
العالم زمانا بان التقدم الزماني للعالم على نحو ما قالته الفلاسفة
الزنادقة ومن يحذو حذوهم من كون الزمان موجودا في
الخارج ومقدارا لحركة الفلك وغير متناه في جانب
المبدأ وكون كل حادث موقوفا على حوادث
معدات غير متناهية في جانب المبدأ يستلزم الانحصار
ما لا يتناهى اجزاؤه المتساوية والمتزايدة العددية

يين

بين حاصرين احدهما الواجب والآخر المعلول الاخير
واستحالة ذلك من بديهيات العقول من غير فرق
بين كون الاجزاء مجتمعة او متعاقبة ببيان لزوم الانحصار
ان الواجب تع متقدم بالذات على كل واحد من اجزاء
السلسلة بتقدم واحد وسيجيء معناه وهذه السلسلة
مترتبة ذاتا عندهم باعتبار الاعداد فهو متعين طرف لهذه
السلسلة بهذا الاعتبار وطرفه الآخر المعلول الاخير
ويندفع بهذا التقرير ما اشتهر من انه لم لا يجوز ان يكون علة
كل منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة بل
ماخوذا مع بعض السلسلة في علية كل منها فهو بالاعتبار
الثاني وان لم يكن طرفا للسلسلة ولا واقعا في
نظامها لكنه بالاعتبار الاول طرف لها ويلزم منه
الانقطاع عند الواجب تعالى وبطلان الاعتبار الثاني
لتناقض الاعتبارين ثم بعد التنزل نقول انه تعالى متقدم
بالزمان على كل واحد من الحوادث المترتبة زمانا اذ لا يخرج

لان غاية الامر انه يجوز له مع
اعتبار ان الاول كونه متقدما
على كل واحد منها كما ذكرنا الثاني
كونه ماخوذا مع بعض السلسلة
في علية كل منها صح منه

شیء علی تقدیر قدم العالم زمانا او قدم الزمان عن مقارنة
عدم الزمان فیکون ظرفا لهما بهذا الاعتبار وان کان
مجامعا لکل منهما ایضا ولا ینافی هذا کونه تعالی خارجا
عن الزمان والزمانیات کما وردت به الروایات
فان معناه عدم التغیر فیه کالزمانیات التی یکون جزء
من الزمان مختصا بالظرفیة لوجودها او لحصول صفات
الذات لها کما ورد فی نهج البلاغة فی خطبة امیر المؤمنین
علیه السلم انه قال الذی لم یسبق له حال حالا فیکون اولا
قبل ان یکون آخرا ویکون ظاهرا قبل ان یکون باطنا
ای الخطبة اولا باعتبار صفة متقدمة قبل ان یکون آخرا
باعتبار صفة اخری حادثة بعد اتصافها انتفاء الاولی
وظاهرا باعتبار صفة متقدمة کالبدن مثلا قبل اتصافها
ویمکن نفی العکس ایضا هنا دون الاول کما لا یخفی ولعل
التخصیص بالذکر ان العکس متصور فیه ولکن یسبق حال حالا
باعتبار ما قبل وجود العالم وما بعده ولانه تغیر فی قوله تعالی

معنی کونه تعالی خارجا عن الزمان
والزمانیات

هو الاول

هو الاول والآخر والظاهر والباطن الآية بان [illegible]
في حكم اسم واحد كما يظهر مما رواه الصدوق رحمه الله
في كتاب التوحيد في باب معنى الاول والآخر وكذا
الآخران معاً وقال عليه السلام في خطبة من نهج البلاغة
اولها ما وحده من كيفه لا تصحبه الاوقات ولا ترفده
الادوات وبين عليه السلام ذلك بقوله ع سبق الاوقات
كونه والعدم وجوده والابتداء ازله ووجه ان لفظ الوقت
والزمان والاجل والحين انما يطلق غالبا على هذا الظرف
بالنسبة الى المظروف الممتد المتغير من حيث انه متغير
وينبغي ان يحمل على هذا قوله ع بعد ذلك
وانه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما
كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت
ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك
الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات الى
قوله ع ثم يعيدها بعد الفناء الخطبة ولفظ ثم قرينة

علی ما ذکرناه لم یکن للتعجب وقال سیدنا الاجل المرتضی
فی جواب المسائل الحلبیات ولعل سائلا ان یسأل عن
معنی قوله ع فی هذا الکلام سبق الاوقات کونه والعدم
وجوده فیقول کیف یسبق العدم وجوده وما کان
معه موجودا فیما لم یزل الا والاشیاء معدومة فی سبق
وجوده عدمها والا سبق وجوده وجودها والجواب
عن ذلک ان معنی هذا الکلام ان وجوده تعالی سبق
عدم ذاته لا عدم غیره من الذوات والفائدة
فی ذلک انه کل موجود سواه من المحدثات فعدمه سابق
لوجوده ولهذه العلة ما کان محدثا والمحدث عندنا
والمحدث ما کان موجودا بعد عدم والقدیم ما وجد لا من
عدم فاراد ع ان الوجود سبق منه غیر عدم تقدمه وجمیع
الذوات بخلاف ذلک ولیس لاحد ان ینکر لفظة سبق
فی هذا الموضع فیقدر انما یتحقق لحاق المسبوق به علی کل
حال ویظن ان الوجود اذا سبق العدم کان الیه کان مستقرا



فيه مع ذلك انه قد يحكى سبق ملك كذا وكذا دون كذا فيما يجوز
على بعض الاحوال وانما المراد بها ههنا ان الوجود حصل
من غير عدم وان كان لا يحصل لغيره الا عن عدم انتهى
ولو كان معنى عدم كونه زمانيا ما يلزم اطلاق القول بتقدمه
على الحوادث او مقارنته لشيء منها امتنع وصفه تعالى بالتقدم
والبقاء ولا بكونه تعالى اولا وآخرا ثم لا يخفى انه انه لا يمكن
التشبث في اثبات الانحصار بين حاصرين بعد التنزل بملاحظة
التقدم المطلق المشترك بين التقدم الذاتي والتقدم الزماني
وجعله تعالى طرفا باعتباره ويمكن ايضا ايضا الاستدلال
على حدوث العالم زمانا على تقدير ثبوت موجد لها
بان يقال انه تعالى مقدم على طبيعة العالم من حيث
هي اي المفهوم المشترك بين اجزائه تقدما باعتباره يكون
القدر المشترك بمنزلة شخص موجود في الخارج مؤخر عنه
تعالى سواء كان القدر المشترك موجودا في الخارج او مفهوما
انتزاعيا اعتباريا محضا لانه تعالى مقدم على كل فرد للقدر المشترك

بتقدم واحد اي يكون لحقه باعتبار وجود واحد قبل لحوق

كل واحد من افراد مفهوم ما سوى الله تعالى مثلا وكل متقدم

على كل واحد من افراد شئ بتقدم واحد بالمعنى المذكور متقدم

على طبيعة ذلك الشئ من حيث هي بالمعنى المذكور فله تعالى

حيث هذا التقدم حصول في مرتبة من مراتب نفس الامر

لا يحصل له من حيث هذه الحيثية اما حين بقاء العالم او حين

حدوثه اذ لا يخرج شئ على تقدير قدم العالم زمانا او قدم

الزمان عن مقارنة جزء من الزمان وان لم يكن زمانيا والاول

مح لاستلزامه خلاف المفروض والثاني ايضا مح من تحصيل الحاصل

والثاني يستلزم المط وهو حدوث العالم زمانا على تقدير

ثبوت واجب الوجود وهذه القضية اعني الكلية اي قولنا

كل متقدم على كل واحد الخ بديهية ان قيد التقدم بالوحدة

كما مر والا فلا فينبغي ان يقع ما استدل به بعض المتاخرين على اثبات

الواجب تعالى بدون التمسك بابطال التسلسل حيث قيل

على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الدور

اذ لحوق

تمت بعون الله رضا...
على الخير...

اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على الايجاد ولان

وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد ~~الايجاد~~ وتحقق الايجاد

يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد

انتهى اما اولا فلا نتعارضه باستلزامه استحالة لا تناهي الحوادث

الزمانية بمعنى لا يقف في جانب ~~المبتدأ~~ المنتهى والابد لان

كل واحد منها ينقطع بديهة وان كان وقوع مجموعها بحيث لا يشذ

عنها واحد اصلا محالا وغير متصور كما مر ومعلوم تاخر الزمان بقاء

باعتبار رهة في نفسه ان كان من الموجودات الخارجية او باعتبار

منشأ انتزاعه ان كان موجودا في نفس الامر فقطع عن كل واحد

منها ضرورة انقطاعه بدون انقطاع الزمان فيلزم

انقطاع طبيعتها من حيث هي بالمعنى المذكور قبل انقطاع الزمان

بل يلزم انقطاع طبيعتها من حيث هي قبل نفسها لتاخرها

بقاء عن كل واحد من افرادها واما ما رواه الصدوق

رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في باب مجلس الرضا عليه السلام

مع سليمان المروزي قال فقال الرضا يا سليمان هل يعلم الله تعالى

جميع ما في الجنة والنار قال سليمان افيكون ما علم الله
تعالى انه يكون من ذلك قال نعم قال فاذا كان حتى لا يبقى
منه شي الا كان ايزيدهم او يطويه عنهم قال سليمان
بل يزيدهم قال فاراه في قولك قد زادهم ما لم يكن في علمه انه
يكون قال جعلت فداك فالمزيد لا غاية له قال فليس
يحيط علمه عندكم بما يكون فيهما اذا لم يعرف غاية ذلك
واذا لم يحط علمه بما يكون فيهما لم يعلم ما يكون فيهما قبل ان
يكون تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال سليمان انما
قلت لا يعلمه لانه لا غاية لهذا لان الله تعالى وصفهما
بالخلود وكرهنا ان نجعل لهما انقطاعا قال الرضا عم
ليس علمه بذلك بموجب لانقطاعه عنهم لانه قد يعلم
ذلك ثم يزيدهم ثم لا يقطعه عنهم ولذلك قال تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقال
تعالى لاهل الجنة عطاء غير مجذوذ وقال عز وجل وفاكهة كثيرة
لا مقطوعة ولا ممنوعة فهو جل وعز يعلم ذلك ولا يقطع

عنهم الزيادة

105

عنهم الزيادة في الحديث فيحتمل ان يوجه ان مقصوده عم كان يدل

عليه بقوله ابطال ما ذهب اليه سليمان من ان ارادته تعو

وعلمه تعو من قبيل واحد فكل منهما قديم ومن صفات الذات

فلا يتخلف عن شيء منهما متعلقه اي المراد والمعلوم فمقصوده

لا يثبت انه يتخلف وانما معلوم ما من علمه تعو والا فان

لمفهوم من جميع معلوماته الواقعة كل واحد منها في الخارج فرد

حقيقي واقع ايضا في الخارج لا جميع اجزائه فكان لمفهوم

جميع ما في الجنة والنار فرد حقيقي فيلزم ان يصح الحكم بانه تعو

يعلم جميع ما في الجنة والنار من حيث انه جميع وان يكون

ويتحقق ذلك الجميع ويساق الكلام الى آخره وقوله عم قد

زادهم ليس مقول القول بل هو منه مفعول ثان لاراه ولو لم

يكن مقصوده عم ذلك بل كان مقصوده اقامة البرهان على

انه لا يصح الحكم بان كل واحد مما في الجنة والنار يتنوع لكان

تشكيكا في البديهي ومنافيا للآيات المذكورة ولتوجه ان

ان يوجه ان وقوع كل واحد من معلوم الوقوع

هو ايضا فرد وان مفهوم ما يكون في الجنة والنار جميع

لله تعالى لا يستلزم وقوع الجميع حتى لا يبقى منه شيء الا كان لان وقوع
كل واحد من فرد مفهوم لا يستلزم وقوع مجموع الافراد من حيث
المجموع لجواز ان لا يكون لمفهوم المجموع ح فرد حقيقي اصلا كما ذكرنا
في ذيل الجواب عن الشك الثاني في جواب الاعتراض الاول على عينية
العلم بكل شيء لذاته تعالى فضلا عن ان يتحقق ذلك المجموع
المجموع ولو سلم ذلك نقول وجود كل واحد من اجزاء مجموع
في وقت ما لا يستلزم وقوع المجموع في وقت ما كما سنفصله
بعيد هذا ويمكن ان يكون قوله عم فليس يحيط علمه عند كم الخ
وقوله ليس علمه بذلك الخ اشارة الى جميع ما ذكرنا فانه
قد عدل السيلمان الى عدم علمه تعالى الابد وابد ما يكون في الجنة
والنار بقوله كله فالمزيد لا غاية له كما هو ظاهر السياق ورده
عم بانه يستلزم عدم علمه تعالى بشيء مما يكون فيهما اصلا اذ
الفرق تحكم معلوم البطلان ثم استدل سليمان على ما عدل
اليه وهو عدم علمه تعالى بالمزيد باجزاء وسيلة عم فيه فاجاب
عليه السلم بالفرق بين صورتي قدم ارادته تع وحدوثهما

في اجزاء

106

في اجراء الدليل وهو اتغ رفقلا اشاره واما كون مقصوده عم
محض التشكيك والتعجيز فغير لائق بشانه عم ~~والعلم~~ عاوالله
اعلم لا يتم الحيث في النقض لحصول الفرق بين صورة
الدليل وصورة النقض بان المفهوم جميع الموجودات المتحققة
في الممكنات فرد احقيقيا لانها اما مجتمعة واما متعاقبة
في جانب الازل الى الآن بخلاف مجموع الحوادث الغير
المتناهية فيمكن تقرير الدليل هكذا الايجاد متقدم على كل
جزء من مجموع الموجودات وكل متقدم على كل جزء من
مجموع متقدم على الطبيعة المشتركة بين الاجزاء من حيث
هي بان تكون تلك الطبيعة بمنزلة تشخص موخر في الوجود الخارجي
سواء كانت امرا اعتباريا او حقيقيا كما مر وهكذا نقول
في العكس لانا نقول تقرير النقض ايضا هكذا لو كانت
الطبيعة في صورة ان يكون للمجموع فرد حقيقي بمنزلة تشخص
موخر عن شيء لاجل تاخر كل جزء من المجموع عن ذلك الشيء لكانت
الطبيعة في صورة ان لا يكون للمجموع فرد حقيقي ايضا بمنزلة

شخص موجود منها لاجل تاخر كل فرد لمفهوم القدر المشترك
عن ذلك الشيء والفرق تحكم معلوم البطلان واما توهم
الاستدلال على انه لو كان كل واحد واحد من الجملة الغير
المتناهية يمكن لا يتفق واقعاً في وقت ما او يمكن
الوجود لزم كون الجملة بحيث لا يشذ عنها واحد الغير
المتناهية بالفعل واقعة في وقت او يمكن الوجود بان
انتفاء الجملة دائماً او بالضرورة انما يكون بانتفاء واحد
من الاجزاء دائماً او بالضرورة والمفروض ان كل واحد من الاجزاء
موجود في وقت ما او يمكن الوجود فظاهر السقوط مما
مر لان هذا ايضاً تشكيك في البديهي ومناف للامانات
وايضاً ذلك انما يكون فيما يكون فيه لمفهوم الجملة بحيث لا يشذ
عنها واحد فرد حقيقي يصدق هو عليه والكلام فيه ليس
كذلك كما مر ولو سلمنا ذلك نقول قوله انتفاء الجملة الى
آخره ممنوع لان انتفاء الجملة دائماً او بالضرورة قد يكون
بانتفاء بعض بعض منه في وقت وقت بان يكون

الا بعض

الابعاض ~~المتناهية~~ المتغيرة متناقضة الى غير النهاية معينة
مجملا في الذهن باعتبار كل وقت يتعين مغاير يتعينها
في وقت آخر وبالجملة صدق الكلية المطلقة العامة او الممكنة
العامة سواء كانتا موجبتين او سالبتين لا يقتضي ان يكون
مجموع الشخصيات من حيث المجموع واقعا او ممكنا لانه
لا يقتضي جواز ان يتوافق جميع شخصياتها في الزمان باعتبار
التحقق او ان يكون زمان متناه في جانب الابد ظرفا لجميعها
ولا يمكن ان يكون مجموع الشخصيات واقعا الا باحدهما لانه
يشترط في وجود كل مجموع في الجملة ان يكون اجزاؤه موجودة
على احد الوجهين ضرورة انه لولا احدهما لوجب انتفاء
في كل وقت من الاوقات الغير المتناهية من جانب الابد بعض
معين في الذهن ولو مجملا منه ومعلوم انه لا يمكن وجود
مجموع في وقت من الاوقات مع انتفاء بعض بعض منه فيه
وفي كل واحد من الازمنة السابقة عليه بل لا بد من اشتراط
بعضهم في وجود المركب الوجه الاول كما يظهر من استدلالهم

دافعا

على نفي وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج وحكمهم باستحالة
وجود المركب من النقيضين في الخارج زايدا على حكمهم
باستحالة اجتماعهما في الخارج ولعل هذا منشأ توهم العلامة
ان براهين ابطال التسلسل لا تجري في الامور الغير المتناهية
المجتمعة في الوجود اصلا وينزع بما حرر ناه ما توهم
جمع من المشاهير بناء على توهم ان صدق الكلية الممكنة
البتة يستلزم امكان تحقق جميع شخصياتها من حيث
المجموع من انه لو كان كل واحد من عدمات غير متناهية
ممكنا لم يلزم ان يكون مجموع العدمات من حيث المجموع
ممكنا فادعوا في اثبات الواجب بدون تمسك بابطال
الدور والتسلسل انه لو انحصر الموجود في الممكن لكان
انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا وادعوا
بداهة ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية
او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها
بالكلية فقالوا ان مجموع الموجودات من حيث هو موجود

ولنا

يمتنع ان يصير الاشياء معدومة ومجموع الممكنات ليس يمتنع
ان يصير الاشياء معدومة بذلك يثبت وجود الواجب
انتهى وذلك لما مر من ان امكان كل واحد لا يستلزم
امكان المجموع من حيث المجموع لما مر من النقض ويجي
من الحل وانهما يجريان فيه بادنى تغيير نعم يمكن ان يقال ان
المتبادر لغة وعرفا من عبارات التعضية ان السالبة الكلية
الممكنة امكان اجتماع السلوب فان نحو قولنا لا شيء من
اجزاء الجملة بموجود بالامكان يتبادر منه امكان ان لا
يوجد منها شيء اصلا بان ينتفي الاجزاء بالاسر وكذا المتبادر
من قولنا لا شيء من اجزاء الجملة بمنتف بالامكان امكان
ان يوجد جميع الاجزاء فيتوهم ان صدق الثاني بالامكان
يستلزم ان لا يكون الجملة منتفية بالامكان فيكون الجملة
موجودة بالامكان ولكن بعد الكشف عن المراد يندفع
الايراد وتوهم بعض المتأخرين ان امكان كل واحد
يستلزم امكان انتفاء الاحاد بالاسر بحيث لا تجتمع

منهما فرد امكانا ذاتيا ولا يستلزم امكان الانتفاء الكلي
في نفس الامر والحق التلازم بين الامكانين فيما نحن
فيه لا يقال لو لم يكن مجموع العدمات ممكنا يلزم ان يكون
القدر المشترك واجبا بالذات وبه ايضا يثبت
المطلوب لانا نقول لا نسلم تحقق القدر المشترك بين جميع
الممكنات في الخارج ولو سلم فلا وجود له على حدة ووجوبه
انما هو بمعنى امتناع الاعدام بالذات كما في القدر النقيضين
فان وجوب القدر المشترك بينهما هو امتناع ارتفاعهما
بالذات ولا يستلزم ذلك وجوب القدر المشترك بالذات
بالمعنى الذي نحن فيه فلا يحصل بذلك اثبات الواجب لان
المطلوب اثبات موجود يكون له وجود خاص واجب ولو سلم
فهذا دليل آخر غير ما ذكروا ويحتاج الى اخذ هذه المقدمة
بخلاف ما ذكروا واعلم انه قد يعترض على الفلاسفة القائلين
بنفي الجزء الذي لا يتجزى وقبول كل جسم منفرد للانقسامات الانفكاكية
الى غير النهاية بان جميع ما يمكن ان يخرج من القسمة الى الفعل

بحيث

بحيث لا يشذ منها قسمة ممكنة اما متناهية او غير متناهية فعلى الاول
اذا انتهى الى القسمة لان هذا الحد لا يكون القسمة بعده وعلى الثاني يلزم
امكان وجود التقسيمات الغير المتناهية في الجسم والجواب عنه في
المشهور بانه ان اريد التقسيمات الممكنة جميع التقسيمات كل منها ممكن
نختار انها غير متناهية ولا يلزم امكان الوجود الجملة الغير المتناهية
بل امكان وجود كل واحد من احادها وان اريد جميع تقسيمات
يكون مجموعها ممكنا نختار ان هذا المفهوم لا يصدق على جملة من جمل
جمل الانقسامات اذ لا يمكن ان يتصف مجموع بانه ممكن لا يمكن
مجموع بعده فلا يتصف بانه متناه او غير متناه ولو لزم الاختلاف
باحدهما لم يلزم محذور اذ لعل المحال انما يلزم من فرض وقوع
فرد لهذا المفهوم ولا يخفى انه على ما حققناه يمكن ان يجاب عنه
على الشق الاول ايضا بما اجيب به عنه على الشق الثاني واما
ثانيا فبالحل بما اشرنا اليه بقولنا تقدم واحد فان تقدم الايجاد
ح على الموجود وتقدم الموجود على الايجاد وليس تعددا واحدا
وكذا تاخر الزمان بجا عن كل واحد من افراد الحوادث المتعاقبة

للاغير النهاية بمعنى لا تقف وتأخر طبيعتها عن كل واحد من
الامور الواقعة في الجنة والنار ليس وقوعا واحدا بان يتحقق
زمان خاص محدود الآخر يمكن ان يوجد فيه انه تحقق كل واحد
منها واما ثانيا فبالحل بوجه ايضا لانا قد بينا في الجواب عن الشك
ان الايجاد والارادة ونحوهما من صفات الفعل ليس لها تحقق
في نفس الامر عليحدة سابق على وجود المعلول فهي بعين المعلول
منتزعة عن العلة في مرتبة وجود المعلول لكان صفات ذاته
تعالى والترتيب واضح الشبهة الكثانية على ان انتفاء الحادث
اليومي محال سواء كان العالم قديما او حادثا وهو ان انتفاء
الشيء انما يمكن بانتفاء علته التامة وانتفاء علته التامة
بانتفاء علة علته وهكذا ولما كان سلاسل العلية منتهية الى الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ويجري هذه الشبهة في حدوث الحادث
اليومي ايضا فان الحدوث انما يكون بحدوث العلة التامة
وحدوثها بحدوث علة العلة وهكذا فينتهي الى الواجب
ووجه الدفع واضح مما مر من جواز تخلف المعلول عن العلة

التامة

التامة ويمكن ان يجاب عنها بعد تسليم امتناع التخلف بوجه
آخر بان يقال في صورة انتفاء الحادث اليومي ان علة انتفاء
العلة التامة في الزمان اللاحق اي زمان انتفاء الحادث
قد يكون لانتفاء شرط هو الزمان السابق او ما فيه باعتبار انه
فيه كالاستعداد الحاصل فيه للمادة بسبب تحقق تكميله في الزمان
السابق على السابق كما ذهب اليه الفلاسفة ولما كان
انتفاء الزمان السابق واجبا وبقاؤه ممتنعا لذاته
كله كما لم يحتج الانتفاء الى علة حادثة وفي صورة
حدوث الحادث اليومي ان حدوث العلة التامة
في الزمان اللاحق قد يكون لحدوث شرط هو تقضي الزمان
السابق وهذا التقضي لما كان واجبا لم يحتج الى علة
حادثة فلا يلزم هذا الزمان او تقضيه الشريك للعلة
ان كان موجودا في نفس الامر من حيث انه شريك للعلة
المؤثرة في الخارج او في الذهن فيلزم انحصار ما لا يتناهى في نفس
الامر بين حاصرين لان بين كل حدين من الزمان

حدود غير متناهية ويوجد فيها كل حد تنقف قبله والقول
بتحقق بعض الحدود دون بعض تحكم وان كان معدوما
في نفس الامر كان شركته للعدة ممتنعا لانا نجيب عنه اما
اولا فبان يوم على تقدير حدوث الزمان لا شك ان
بين مبدأ الزمان وبين الحد الذي نحن فيه وهو الان
الحاضر حوادث متناهية والا لزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين ولعل هو الزمان الذي بينهما والحركة الحافظة
له مما حصل بالفعل بعدد المتزواجات من هذه الحوادث
في الحدوث او الانتفاء ولم يثبت دليل الفلاسفة على ان
بين كل حركتين زمان سكون ولا سيما فيما لم يكن احدهما
منعطفة عن الاخرى وسطا ثم ان القول بوجود بعض
الحدود دون بعض تحكم نظيرها ذهب اليه ذيمقراطيس
في الاجسام في انفسها وما ذهب اليه ابن سينا فيها
باعتبار المماسة والمحاذاة الحاصلين بين الاجسام بالفعل
لا الواقعتين بين صرافة القوة ومحوضة الفعلية كما قرر

في موضعه

في موضوع وكذا الكلام في تقدير قدم الزمان والحركة الحافظة
له نوعا اذ بين كل حدين من الزمان الغير المتناهي متعاقب
متناهية نعم لا يتم ذلك على ما ذهب اليه الفلاسفة من
عدم المفاصل في الزمان اصلا وقد مر مع المحافظة له
شخصا فان قلت يرد عليكم دون الفلاسفة ايضا
شيء هو ان الواجب تعالى مع معلولاته المتقدمة على الحركة
الحافظة للزمان ان كان علة تامة للحركة الاولى من هذه
الحركات فلا يجوز انتفاؤها مع بقائه والا احتاج
الى شرط آخر وهكذا فيلزم التسلسل قلت نختار الشق الثاني
ولا يلزم تسلسل لان شرطها عدم وصولها الى حد هو
مبدأ الحركة الثانية ولما كان وصولها الى هذا الحد متوقفا
بشرط وجودها وقبل وجودها لم يتحقق ذلك الشرط الى
علة حين حدوثها ولا حاجة في ايجادها الى ان يقال
ان عدم الوصول امر عدمي يستند الى علة هي علة الوصول
وعدم علة الوصول يستند الى علة علة وهكذا وهذا التسلسل

في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار ليس دليله
ان العلية فرع التحقق والتمايز في نفس الامر قبل الاعتبار وانه
لو تحقق الوصول لزم تحقق جميع الامور الغير المتناهية التي كان
عدم بعضها مستندا الى عدم بعض آخر الى غير النهاية وتلخيص
بذلك ان عدم الحادث قبل وجوده ليس مستندا الى اعدام
علله بل الحق انه لا يحتاج عدمه قبل وجوده الى علة ولا ينافي
ذلك كون وجوده ممكنا في نفسه وللقايل ان يقول ان كان
عدم الوصول حين هو شريك العلة امرا ثابتا اي حين
حدوث الحركة الاولى موجودا في نفس الامر اما في الخارج
او في الذهن كان مستندا الى الواجب لاستناد كل موجود
اليه والا امتنع شركته للعلة والجواب انه موجود في نفس
الامر وجهتا الامكان والوجوب فهو غير مستند
الى الواجب الا باعتبار ايجاده ما يكون موجبا لوجوده
كالعقل المتقدم على الحركة الاولى ونحوه وشركته للعلة
باعتبار وجوبه لا امكانه واما ثانيا فبان يقال لا نم

ان المعدوم

ان المعدوم فى نفس الامر يمتنع ان يكون شريكا للعلة فانما
الممتنع ان يكون الشريك معدوما لا يكون معلوما اصلا وهذه
الحدود الغير المتناهية معلوم كل واحد منها للواجب
تعالى ولا يلزم تعدد فى ذاته كما فى علمه بكل واحد من الحوادث
الغير المتناهية فى جانب المنتهى والابد قبل وجودها وقد
حققنا هذا فى ذيل الجواب عن الشك الثانى ويمكن الجواب
بمثل ذلك ايضا عما اعترض به على وجود الله وهو
كما مر ونظيره ما ذكرنا فى هذا عيف الكلام انه على تقدير
كون الزمان موجودا فى الخارج ومقدار حركة الفلك
ومخترعا محضا بدون وجود الفلك لا دلالة لحدوث
العالم زمانا لا نفيا ولا اثباتا على لزومه لزوم الترجح بلا
مرجح على قدرة موجده انما الدال عليها استحالة النقص
وكون التعذر نقصا او العلم برعاية المصالح فى الافاق
والانفس ومحو ما لم يتفكر فى خلقهما او كلام الانبياء
عليهم السلم الثابت صدقهم بالحجج بالمعجز بدون توقف

على العلم بالقدرة وان كان متوقفا في نفس القدرة او نفس
حصول العلم بالصدق فسبب المعجز كما سنبينه في فصل في ذكر
ما يجب معرفته من صفات الله تعالى البحث الخامس في شك الالى اذ
الموجبة بالوجوب السابق وتقريره ان كل فعل اختياري
يتوقف على امر موجود على حدة حين حدوث ذلك
الفعل الاختياري وقبله ايضا وهو في العبد اما داع قوي
هو العلم بان له او لغيره ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها
اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارض كما ذهب
اليه ابو الحسين واتباعه وهو مذكور في تلخيص المحصل واما
ميل قلبي جازم لا فتور فيه ولا تسويف كما ذهب اليه الاشاعرة
وفي القديم تعالى اما علم بمصلحة الفعل وهو الداعي المتفق
فيه كما ذهب اليه ابو الحسين واتباعه او امر اخر يشبه
بالميل القلبي الذي يكون للعبد كما ذهب اليه الاشاعرة وعلى
السابع
اي التقديرين هو واجب الافضاء الى الفعل بالوجوب
وذلك هو الارادة وهي في العبد من فعل الله تعالى او فعل

العبد

العبد ايجابا بذلك والا يلزم التسلسل وموجد الفعل المراد بآخر جنو

السابق بشرط القدرة وفي القديم تعالى كساير صفات الذات له

تعالى اما عين ذاته او زايدة عليها والجواب ما اشير اليه فيما رواه

الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في باب صفات الذات

وصفات الافعال وابو جعفر الكليني رحمه الله تعالى في باب الارادة

انها من صفات الفعل وساير صفات الفعل عن صفوان بن

يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن

المخلوق قال فقال الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك

من الفعل واما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك

لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه

وهي صفات الخلق فارادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك

يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا

همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه بلا كيف الحديث

تقريره ان للارادة الفاعل للافعال نفسه فردين لا اثبت

لهما تتحقق كلاهما في المخلوق اي العبد واحدهما فقط في القديم

الاول كما هو المشترك الاحداث اي الايجاد وهو ليس متقدما
على المعلول بل هو من صفات الفعل وعين المعلول بالمعنى الذي
ذكرناه في جواب الشك الرابع وهو المراد بقوله ع وما يبدو
له بعد ذلك من الفعل واذا كان الاحداث مطلقا غير متقدم
على وجود المعلول فالاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة
والمشية والترجيح والاختيار وكذا تعلقها بالمعلول لا تقدم
عليه بطريق اولى وقس على ذلك ساير صفات الفعل ويحتمل
ان يكون المراد بالفعل في قوله ع فارادة الله هي الفعل لا غير
ذلك الاحداث بقرينة ما سبق وان يكون المراد به الاثر
اي المعلول وح فالمراد بالاتحاد معنى كون المعلول مصداقا
للارادة في الخارج كما اشرنا اليه سابقا والاظهر ان اللام في قوله
ع ولا كيف لذلك كما انه بلا كيف سببية وخبر لا محذوف اي لا
كيف له تعالى بسبب ذلك الفعل كما انه تعالى بلا كيف اصلا اي قبل ذلك
الفعل وكانه اشارة الى ان الاحداث ليس متقدما على الحدوث
اذ يمكن ان يستدل بعدم الكيف على عدم التقدم المذكور ونفي الكيف

مع ان المعتصم نفي العرض الموجود في الخارج مطلقا مبني اما على ان
المراد بالكيف العرض مطلقا واما على انه انما يتوهم هنا
ثبوت الكيف كالعزم والهمة ونحوهما فاقتصر على نفيه الثاني وهو المخصص
بالعبد الميل القلبي الجازم الذي ليس فيه فتور ولا تشويش
ويسمى اجماعا وعزما او قصدا وهمة ايضا وقد يطلق الهم مجازا
على مشية الله تعالى لافعال غيره ويسمى ابتداء الفعل والذكر
الاول ايضا وهو غير ما نحن فيه فنقول في جواب الشك حين
اجرائه في العبد الاول ان هذا الميل القلبي الجازم فعل اختياري
للعبد لان التكليف يتعلق به كما سيجيء في بحث الواجب الموسع
فليس من اجزاء العلة التامة لكل فعل اختياري للعبد والا لزم
الدور او التسلسل ومما ينبه عليه انه غير متحقق في فعل القديم تعم
ولم يسلم المحقق في تلخيص المحصل وجود ميل يترتب على الداعي
معارض له اصلا وبالجملة غاية ما يمكن دعواه ان كل فعل اختياري
علاجي للعبد كالصلوة ونحوها موقوف عليه وذلك لا يفيد
المشكك في اثبات مدعاه وهو ظ ولا في اثبات الرجوع

الوجوب السابق فيما يتعلق التكليف به حقيقة لانه يمكن الزام
ان الامر والنهي المتعلقين بنحو الصلوة والزنا ظاهرا متعلقان
في الحقيقة بسببهما وهو الميل المذكور كما في ساير الافعال المولدة
للعبد وثانيا ان هذا الميل القلبي ليس من الصفات التي لا تحدث
الا مع الفعل لانه قد يتقدم عليه بزمان كما يدل عليه قوله عم
وما يبدو لهم بعد ذلك يسمى بهذا الاعتبار عزما ايضا ويبقى بشخصه
حين الفعل لكن لا يسمى عزما ولا يحصل فيه تغير متحقق بل انما تغير
زمانه وكونه مع عدم الفعل ومع التسويف اذ هو مع وجود
الفعل وثانيا انه حين الفعل ونظيره ما مر في ذيل الجواب
عن الشك الثاني من ان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم
بوجوده حين يوجد بلا تغير وكذا لا لم كونه واجب الافضاء
الا الفعل كالشرب قوله تعالى في سورة لقمن وما تدري نفس
ماذا تكسب غدا الآية وما نحن فيه من فسخ العزائم ونقض الهمم
وقد اشار عم اليه حيث قال ما يبدو لهم لم يكن وما يبدو منه
يقال بدا له في الامر انشأ له فيه راي وبدا منه اي ظهر وصدر منه

وهم له

للمخلوق والعايد الى ما محذوف اسوما يبدو له فيه من الفعل
او العايد ضمير مستتر في يبدو المراد وما قد يبدو له كالاخيرو اما
القول بان الارادة هي الداعي القوي المذكور في الشك فغلط
فاحش فانا نعلم ان الارادة قد تتحقق بدون هذا الداعي بان يكون
مع مانع من جهة معارضة داع آخر وايضا ليس الوجوب بالنسبة
الى هذا الداعي وجوبا سابقا لانه لا يتوقف عليه الفعل كما
مر مفصلا في الجواب عن الشك الاول فلا يتم التقريب العجب
ان سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل الطرابلسيات الثانية
التزم في ابطال كون الارادة الداعي القوي المذكور عدم
وجوب الفعل معه اصلا قال الا ترى ان احدنا اذا دعاه
الجوع الشديد الى الاكل وقويت دواعيه عليه على وجه لا بد معه
وقوع الاكل منه فقد يكون بين يديه رغفان كثيرة قريبها من يده
قرب واحد وصفاتها في انفسها صفات واحدة فيقصد الى
احدها دون باقيها ويجد نفسه على حاله على حال المريد مع بعضها
دون سايرها وان كانت الدواعي القوية يتعلق بالجميع

متعلق واحد فلولم رجحت حال الارادة الى حال الدواعي
لكان يجد نفسه قاصدا الى الجميع ومريدا الكل كما انه يجد نفسه عالما
بان منه كل رغيف يسد جوعته وزوال معرته انتهى وهذا قول
بجواز الترجيح بلا مرجح وسيجيء ما فيه واعلم ان الارادة مساوقة
للداعي المنضم الى الفعل وهو كالايجاد غير متقدم على المعلول وذلك
باعتبار قيده فان مرجعه في الحقيقة الى الايجاد التابع للداعي
وبالجملة الوجوب بالنسبة اليه ليس وجوبا سابقا وكذا الوجوب
بالنسبة الى الداعي المنضم عندنا مثله الى المعلول واما الفرق بين
ارادة الله تعالى وارادة العبد كما في الشرح فيستلزم ان لا يكون
الارادة مشتركا معنويا بينهما ويرد عليه ما يرد على القائل
بعدم اشتراك الوجود معنى واما اثبات امر فيه تعالى
شبيه بالميل القلبي كما في الشرح فمن الاحكام الوهمية
الحاصلة بقياسه تعالى على من فيه ميل من البشر ولهذا
كان تتوهم النمل الصغار ان لله تعالى زبانيين على انا نستدل
على بطلانه في توضيح رواية سليمان بن جعفر وغيرها فان قلت

يمكن توهم

يمكن تقرير شك الارادة الموجبة بان يقال نحو هذه قولهم
في حد القدرة انها كون الشخص بحيث ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل يدل على ان المشية تتحقق في كل فعل اختياري متوقف عليه
بالذات وانها امر آخر سوى الايجاد والميل القلبي والعلم ويلزمهما
فعل القادر قلت اداة الشرط لا تقتضي تقدم الشرط على الجزاء
ومعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انه ان تحقق بالوقوع
الوجود تبعا للداعي وجد والا لم يوجد وحاصله كون الايجاد غير
متوقف الا على الاختيار او على الداعي نعم فسره ابو الحسين واتباعه
بما ذكرتم وفي الكافي في باب حجج الله على خلقه ولا اقول انهم ما شاؤوا
واصنعوا والاحاديث المنقولة عن اهل البيت عليهم السلام
في حدوث ارادته تعالى كثيرة منها ما روي في كتاب
التوحيد للصدوق رحمه الله في باب صفات الذات
وصفات الافعال وفي الكافي لابي جعفر الكليني رحمه الله
في باب الارادة انها من صفات الفعل وساير صفات
الفعل عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال قلت لم يزل الله

مريدا قال لان المريد لا يكون الا لمراد معه لم يزل هو عالما قادرا ثم

اراد وفي الباب من الكافي عن بكير بن اعين قال قلت لابي

عبد الله ع علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان فقال

العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله

تعالى ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله

دليل على انه لم يشاء فاذا شاء كان الذي شاء وكما شاء وعلم

الله سابق للمشية الحديث ويمكن ان يوجه في توضيحه ان

السائل سال هل العلم والارادة من قبيل واحد بان يكون

الارادة عين الداعي اي العلم بالمصلحة كما ذهب اليه ابو الحسين

البصري من المعتزلة ومن تبعه فارادته تعالى للافعال نفيه

او على آخر فيكون الارادة ايضا قديمة ويمكن ان يكون

مراد السائل هل العلم حادث وقت حدوث الارادة

والمراد على الاول في قوله ع الا ترى الخ ارشاد الى دليل عقلي

على حدوث الارادة وحاصله ان العقلاء يستعملون في

محاوراتهم عبارات يقصدون بها ظواهرها قبل التوجه

للالتفات

التشكيكات الموسوسة فيدل على ان ظواهرها حقة نحو قولهم
ما شاء فعل كذا ان شاء الله فان ان الشرطية ناقلة للماضي
الى المستقبل فلو كانت الارادة متحققة قبل الفعل وقديمة
لم يصح ظاهره وكان مقصوده عم اثبات حدوث كل
من مشيته تعم لافعال نفسه تعم ومشيته تعم لافعال غيره ولكن
الظاهر انه عم ذكر شاهد حدوث الثانية تعم فقط للعلم
بالثاني ومع استحالة اللغو وشاهد الاولى نحو قولهم في حد القدرة
هو كون الشيء بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان ظاهره
عدم انفكاك المقدور عن المشية زمانا وكون مشية المقدور الحادث
الزماني في حادثة زمانا ويحتمل كلام الشاهدين ما احتج به الرضا عم
على ان الارادة حادثة وليست مثل القدرة ونحوها بقوله
اما قلتم حدثت الاشياء واختلفت لانه شاء واراد ولم يقولوا
حدثت واختلفت لانه سميع بصير فهذا دليل على انها ليست
مثل سميع ولا بصير ولا قدير الى آخر الاحتجاج بطوله المروي في باب
مجلس الرضا عم مع سليمان المروزي من كتاب التوحيد للصدوق

رحمه الله وفي باب المشية والارادة من كتاب التوحيد عن
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال المشية محدثة الحديث
وفيه عن سليمان بن جعفر الجعفري قال قال الرضا ع المشية
والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل
مريدا شائيا فليس بموحد الحديث ويمكن ان يوجه
في توضيحه انه اشارة الى دليل عقلي على حدوث ارادته
تعالى وتنزيهه ان الارادة من صفات الافعال اي الصفات
الثبوتية التي لا تحصل الا وقت وجود اثر فقدمها
يستلزم قدم العالم والقائل بقدم العالم ليس بموحد
والظاهر من الاحاديث دعوى البداهة في ان الارادة
من صفات الافعال ولذا اكتفى في هذه الرواية وفيما سبق
من رواية عاصم بن حميد بالدعوى وقد استدل على البداهة
فيما سبق من رواية بكير بن اعين وسنتولى التنبيه عليه على
بل انها ليست متقدمة على المعلول بالذات ايضا انه لو لم
يكن الارادة من صفات الافعال فاما ان يكون مقارنة

للمراد

للمراد في ظرف الدهر فقط بان لا يكون في ظرف الزمان
مقارنة للمراد ولا متقدمة عليه ولا مؤخرة عنه لانها ليست
زمانية كما هو طريقة الفلاسفة وهو باطل لما مر في ذيل
الجواب عن الشك الثاني من دفع الاعتراض الاول على عموم
علمه تع واما ان يكون متقدمة على المراد في ظرف الزمان فنقول
في بطلانه بلغ بطلان تقدمها عليه ذاتا ايضا انه لو تحقق
ارادته تع قبل وجود مراده زمانا او ذاتا كانت من
صفات ذاته تع وقديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك
انها مستندة عليه جل المختار الذي هو ذاته هو ذاته تع
لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا
ويلزم التسلسل في الارادات الموجودة ولو كانت قديمة
فهي اما واجبة الافضاء الى المراد بالوجوب السابق او لا
وعلى التقديرين فهي اما عين الداعي اي العلم بترتب المصلحة
على المراد على تقدير وقوعه في وقت كذا او امر آخر غيره
وعلى التقادير الاربعة فهي اما عين ذاته تع او لا فهذه ثمانية

احتمالات ويلزم على اربعة منها وهي تقادير كونها واجبة
الافضاء بالوجوب السابق انها منافية للقدرة
كما يظهر مما ذكرنا في جواب الشك الاول في تحرير محل النزاع
في قدرته تعالى بين المتكلمين والفلاسفة من الفرق بين
الوجوب السابق والوجوب اللاحق في الفعل فهي منافية
لاستحقاق المدح فضلا عن استحقاق العبادة فنسبته الى المستحق
اليه تعالى في افعاله كنسبته الى المخلوقات في افعاله تعالى فلو
كان الله تعالى مستحقا لكان غيره ايضا مستحقا واما الاربعة
الباقية فيلزم على اثنين منها اي تقديرات الزيادة على الذات
تعدد القدماء والقول به لا يجامع التوحيد كما مر في ذيل
الجواب عن الشك الثاني في اثبات عينية صفات
ذاته تعالى له من ان القديم يستحيل ان يكون موجودا ايجاد
غيره اياه وقد مر هذا ايضا في ذيل الجواب عن الشك
الرابع فتكون واجبة الوجود فيثبت لها خواص الواجب
من عدم كونها عرضا وعدم حلولها في محل وكون وجودها

عينها وكونها مستحقة للعبادة وهذا دليل على ان القايل بقدم
العالم ليس بموحد فان قلت القول بالملزوم لا يستلزم
القول باللازم لجواز الغفلة عن اللزوم فما وجه كونه مشركا
قلت لعل وجهه ان الملزوم هنا لوضوحه معلوم لكل مكلف
وذلك كما ان القايل بتعدد الواجب الوجود مشرك اي
انه غير قايل بلا اله الا الله مطلقا للاجماع على الملزوم ولانه
ضروري الدين ثم ان لم يكن الاشراك لازما بينا له يمكن
ان يراد انه ليس بموحد ان لم يغفل عن الملزوم ويتحقق
في المفسرة وهذا ويظهر بذلك ان اثنين من الاربعة
اي بقدمه باطلان بوجهين ويمكن الاستدلال على
بطلان الاحتمالين بوجه آخر بان يقال اما ان يكون
صدور هذه الصفة عنه تعالى بالايجاب كما هو مذهب
الاشاعرة او بالاختيار فعلى الاول يلزم عدم قدرته
تعالى على اثره الذي اوجده وهو نقص والثاني يلزم ان
لا يكون له مخلوق اول ويلزم ايضا التسلسل المحال الذي

لا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه تسلسل في جانب العلة والعلة

من حيث انها علة لا بد ان يكون موجودة قبل المعلول سواء

اعتبرناه ام لا بخلاف الأول في الجانبين على تقدير عدم الوقوف

السابق اما عن كونها تستلزم تقييد كونه مفضيا لتخصيص

الى الفعل بعد ذلك او غيرها وبها خلاف الخصم وسره

ان الارادة المبحوث عنها هي بالاتفاق على معناها اللغوي

وتلخص من استعمالات اهل اللغة انها امر صادر عن المريد

بتبعية داع وان حدها ان يقال هي نوع تخصيص لاحد الامرين

بينهما بالوقوع لداع وفي المواقف وشرحه الارادة

بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع انتهى

ولولا اتفاقهم على تفسير الارادة في الحد لكان النزاع في تعيين

الارادة لفظيا وبديهي ان التخصيص لداع لا فائدة في

ارادة الشخص المعين نفسه الا الخير والاحداث والخير محال

على الله تعالى كما مر فهو يلي في التوحيد ان تنزهه تعالى

عما لا يليق والاحداث من صفات الفعل وفي مرتبة

المراد

تحرير محل النزاع
في الارادة

المراد بالذات معنا معا حقيقيا لوجوده كما حققناه
في جواب الشك الرابع ولا يخفى ان هذا يبطل كل الاحتمالات
فاما ما روي في الكافي في آخر باب البداء عن العالم عليه السلام انه
قال والمشية في المنشأ قبل عينه والارادة في المراد قبل
قيامه الحديث فالاظهر ان المراد بهما مشيته وارادته
لافعاله الواقعة بعد الاسباب العادية وهما احداث
سببين من الاسباب واما ما روي في باب المشية
والارادة من كتاب التوحيد عن ابي سعيد القماط
قال قال ابو عبد الله عليه السلام خلق الله المشية قبل الاشياء ثم
خلق الاشياء بالمشية وفي باب صفات الذات وصفات
الافعال عن ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية
بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية الحديث فيمكن ان يقال
ليس معنى الخلق هنا الايجاد بل معناه التقدير والمراد
بالمشية مشية العباد فالمراد ان المتصور للاشياء من الايجاد
الاشياء مشيتهم المصحح للتعبد المشتركة بين اطاعة المطيعين اي

لعبادتهم وعصيان العاصين
اى مشيتهم صه

مشيتهم لا لعصيانهم كقوله تعالى فى سورة الذاريات وما خلقت
الا الجن والانس الا ليعبدون كما قدمر فينا قيما سيائى
قوله عم اول ما خلق الله العقل مع ان العقل عرض يتوقف
على موضوعه عندهم فلم يجعل بمعنى الروح وهو الجسم الهوائى المنفوخ
فى الانسان الجارى فى مجاريه كما يظهر من روايات باب
معنى قوله عز وجل ونفخت فيه من روحى من كتاب التوحيد
فالمعنى منها اول ما دبّر مشية العباد الناشية على العقل
ولاجلها دبر الاشياء الآخر واما مشية الله تعالى كما هو المناسب
لباب صفات الذات وصفات الافعال فالمراد بها المشتبه
المعبر عنها بالذكر الاول وابتداء الفعل ونحو ذلك وهى
حادثة من صفات الافعال وبما قررنا من ان الارادة
وتعلقها ليست متحققة على حدة يندفع ما توهمه الدوانى من
ان الترجيح بلا مرجح قال لان تعلق الارادة باحد
الطرفين المتساويين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد
من دون مرجح مطلق وان كان لتعلق بذلك التعلق لزم

التسلسل

121

التسلسل في نفس تعلقات الارادات ثم مجموع تلك
التعلقات امور متعلقة ترجحت على ما يساويها من دون
مرجح فتامل انتهى وذلك لما مر من ان معنى الترجيح بلا مرجح
تخصيص القادر احد مقدوريه بالوقوع بدون داع مجوز
مختص ومعنى الترجح بلا مرجح وجود الممكن بدون فاعل فانه
اكمح بديهة واتفاقا واما وجود الممكن بلا داع مختص فهو
بديهي اللزوم للترجيح بلا مرجح وفي مرتبته في الظهور والخفاء
فلا حاجة للزومه الا دليل فنقول ان اراد بالمرجح في قوله
ان كان لا لمرجح الفاعل فنختار شقا ثالثا ونقول لا نم ان
المرجح تعلق الارادة بذلك التعلق بل مرجحه فاعل المراد
بدون تاثير عليحدة لتعلق الارادة فان التاثير في تعلق
الارادة نفس التاثير في المراد كما مر في الجواب عن الشك
الرابع وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول
لا نم لزوم الترجح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا فاعل فان
فاعل المراد فاعل لتعلق الارادة بتاثير واحد منسوب اولا الى المراد

بالذات واما تعلق الارادة بالعرض كما مر وقوله فتامل كانه
اشارة الى ان قوله ثم مجموع تلك التعلقات الى آخره محل تامل فان
المرجح للمجموع مجموع ما قبل الاخير ولهذا المجموع ما قبل الاخير
منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور الا التسلسل واعلم ان تطويلنا
الكلام في ابطال مذهب ابي الحسين ودفع ما يقدر من
جانبه من الشبه لانه مما زل فيه اقدام جمع من الاعلام لغفلتهم
عن الاحاديث المروية عن اهل البيت عليهم السلم واتباعهم
لقواعد الفلاسفة وينبغي لمن طالع هذه ان يكتفي ببداهة المسلمتين
اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقاعدة ايجاد العباد
لافعالهم الاختيارية او يكتفي بكونهما معلومتين نقلا لمن تامل
كتاب الله تع او سنة نبيه او اهل بيته عليه السلم فانها بحيث
يعلم منها قطعا عدم صلاحية ما يتوهم انه معارض لهما للمعارضة
ولا يتجشم حل الشكوك المشكلة الصعب حلها المنبعثة لحكم الوهم
بنقيض الحكم البديهي فانه ان عجز عن حلها فربما غلب عليه
هواه ما يقتضيه الوهم فاتخذ نقيض القاعدتين البديهيتين

مذهبا

122

مذهبا كما فعله الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وربما التزم في
منع المقدمات ما يشنع عليه بانه خلاف البديهة كما فعله من
صحح قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بجعل العبد موجبا لفعله
تعالى لداعيه مع جعله فعله لازما للقدرة والداعي الموجب الله
اللذين هما فعل الله تعالى في العبد وهو ابو الحسين البصري ومن
تبعه ولهذا روي عن اهل البيت عليهم السلم النهي لبعض الناس
او اكثرهم عن التعمق في التفكر في امثال ذلك وعدم الاكتفاء
ببداهة المسئلة فلا بالنص وانت اذا تاملت فيما ذكرنا
في ابطال مذهب ابي الحسين وجواب ما يتصور من جانبه
من الشبهة ظهر لك حل شكوك الاشاعرة النافين للتاثير عديتين
ايضا فتح شارح المقاصد تبعا للفخر الرازي منها بشكلي العلم الازلي
والداعي الموجب حيث قال انهما العمدة في المتعلقات
ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما
العدوان للاعتزال والا فقد تم الدست لنا انتهى وادلة
الاشاعرة النقلية لا يثبت مدعاهم اصلا بل اكثرها اما

يبطل مذهب المعتزلة واما المعتزلة فالكلام عليهم في

مقامين الاول ابطال مذهب حجهم على ما انفصلوا به

عن اهل المذهب الرابع من المذاهب الخمسة في افعال العباد

تفصيلا الثاني ابطال ما انفصلوا به عنهم فيبطل حجهم اجمالا

فنقول في المقام الاول ان ما انفصلوا به عنهم اثنان

الانفصال الاول ما مر مع تغييره من قولهم ان العباد قادرون

على الفعل وتركه قبل وقتهما فهم مستقلون بالقدرة على الفعل

والترك الاختيار بين لهم ولهم عليه شبه منها انه لو لم يكن القدرة

قبل وقت الفعل لما كان الكافر الذي استمر على الكفر الى آخر عمره

مكلفا بالايمان والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان

الملازمة انه ح لا يكون الايمان مقدورا له والتكليف

بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

وجوابه انه لا يثبت تحقق القدرة على الفعل قبل وقت الفعل

بمعنى ان يكون مثلا زيد في الحال قادرا على الفعل في ثاني

الحال بل انما يثبت تحقق القدرة على الفعل مع عدم الفعل

بمعنى

بمعنى انهم منعوا ان يكون مثلا زيد في الحال قادرا على الفعل
في الحال مع تركه اياه فيه او على الفعل في ثاني الحال مع تركه
اياه فيه ونحن نقول به ضرورة ان القدرة يتعلق بكل
من الفعل والترك واجتماع المتنافيين محال والاشاعرة
ينكرونه ويقولون ان التكليف بغير المقدور جائز اذا كان
مطاقا للمكلف اي ممكنا صدوره عادة عن مثل ذلك
المكلف بدون مشقة كثيرة وهذا معنى الوسع عندهم
ومنها ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان
لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل
الفعل من العدم الى الفعل وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى
عنها لان الفعل في حال وجود الفعل صار موجودا فلا حاجة
اليها لان يدخل منه العدم الى الوجود وتنافي الملزومات
لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل
وجوابه النقض بالعلة والآلة ونحو ذلك مما هو يحتاج
اليه السرد بوجوده مع الفعل وكون القدرة محتاجا اليها

ومن اجزاء العلة التامة ممنوع بل هي من اعتبار بحصول بعد اجتماع
العلة التامة حقيقة او حكما ومن جعل القدرة جزءا من العلة
التامة فهنا فقد خلط بين الالة وذي الالة ثم امكان الصدور
عنه امكانا ذاتيا جزء من العلة التامة وهو ليس نفس القدرة
بل جزؤها او شرطها والكل ممنوع قوله فلا حاجة اليها لان تدخل
من العدم الى الوجود ومنها انه لو لم يكن القدرة قبل وقت
الفعل لزم حدوث قدرة الله تعالى ضرورة حدوث الاوقات
والتالي باطل وجوابه ان الكلام في قدرة العبد واما قدرة
الله تعالى فمتحققة قبل وقت الفعل فانه تعالى قادر بالاستقلال
ذلك صح
واعلم انه لو سلمنا ذلك قلنا هذا انما يبطل مذهب الاشاعرة
رأسا واما نحن فنقول ذلك انما يثبت حدوث حصص
القدرة الغير المتناهية المتعددة بتعدد الالات والمقدورات
لا حدوث القدر المشترك بينها ومنها انه لولا الاستقلال
بالقدرة لبطل المدح والذم والثواب والعقاب والا
لم يكن الله تعالى عادلا وجوابه انه يكفي اصل القدرة بدون

استقلال

استقلال ولاينافي عدله تعالى الانفصال الثاني مامر مع تفسيره
من قولهم ان مقدور العباد ليس بحيث ان شاء الله
وقع وان لم يشأ لم يقع فالعباد مستطيعون لكل من الفعل
وتركه حين قدرتهم عليه ولهم عليه شبهة منها انه يجب
على الله كل لطف ناجع وقد مر تقريبه في تقرير الخامس
من المذاهب الخمسة في افعال العباد ودليلهم على وجوب
كل لطف ناجع وجوه الاول ان اللطف الناجع
محصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض
الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف
لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه
كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل
معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من
التادب كان ناقضا لغرضه ونقض الغرض قبيح
في نفسه كالكذب فيمتنع على الله مطلقا اي وان عارضه
شيء من المصالح والمفاسد كما مر في اوائل المقدمة الثانية

وجوابه ان غرض المكلف التعريض للثواب والعقاب لا نفس
العبادة ولو كان الغرض نفس العبادة فاستحاله عدم وقوعها
وقد مر تحقيقه في ذيل الجواب عن الشك الثاني في المقدمة الثانية
وغرض الداعي قد يكون نفس الهدى فيقبح نفس النادب وقد لا يكون
فلا يقبح الثاني ان بعض اللطف ازاحة لعذر المكلف فهو يجب
كالتمكين وما كان من اللطف ازاحة لا يجوز وجوبه عليه تعالى
ان يكون ناجيا الثالث انا نعلم انه صدر عنه تعالى
اللطف الناجح بالنسبة الى بعض المكلفين فاخلاؤه
في بعضهم عنه مع قدرته تعالى عليه ينافي العدل وجوابه منع انه
ينافي العدل نعم يحتاج الى سر مخصص وسر قدر الله وقضائه
تعالى مما استاثر الله تعالى بعلمه والى الله والاستكشاف عنه قبيح
ومنهي عنه بحكم روايات كثيرة عن اهل البيت عليهم السلم
ومنها ان مشية المعاصي قبيحة في نفسها فيمتنع على الله
وجوابه ان الحكم بقبحها مبني على جعل مشية الله بالمعنى المتبادر
لغة وليس المراد ذلك كما مر تحقيقه في اوايل المقدمة الثانية

نعم نمنع

نعم تنزع الاوهام العامية الى الاستفسار عن سرها وهو مكلف
لما لا تقدر عليه وقبيح كما ورد في الاخبار الكثيرة عن اهل
البيت عليهم السلم وذلك كالبحث كالاستكشاف عن
فائدة خلق الكافر مع العلم بانه لا يؤمن اصلا ومنها ان
الامر بالايمان والنهي عما نافاه قبيح وجوابه ايضا انه مبني
على الخلط بين معنيي المشية المتغايرين لغة والمراد ومنها
انه لو لم يقع الا ما شاء الله لكان العباد مجبورين والجواب
انه انما يلزم لو كانت المشية مشية حتم وليس كذلك
بل هي مشية عزم وقد مر معناهما ونقول في المقام الثاني
ان لنا ادلة الدليل الاول ما ورد في الكتاب والسنة
والروايات الكثيرة عن اهل البيت المعصومين سلام الله
عليهم من قول ابراهيم واسمعيل ربنا واجعلنا مسلمين
لك ومن ذريتنا وقول ابراهيم ~~واجعلني ديني~~ واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام ومن انه تعالى خالق كل شيء وانه
لا يقع شيء الا باذنه وان العباد لا يملكون لانفسهم

ولا نفعا وان الله تعالى هو المالك لما ملكهم اياه والقادر على
ما اقدرهم عليه ومنها انهم لا يشاؤن الا ان يشاء الله وان الله
تعالى يضل الفاسقين وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وانه
لا يجري في ملكه تعالى الا ما يشاء وانه تعالى اعز من ان يضاده في ملكه
احد وامثال ذلك كثيرة جدا بحيث يوجب مجموعها بل بعضها
العلم بدون امكان تاويل الدليل الثاني ما يرى من ضد
اللطف من الله تعالى كالثروة والملك والقوة ونحو ذلك من
النعم والمقربات الى الكفر والفسق وسوء العاقبة في الكفار
والفاسقين بحيث لا يمكن انكار انه لولا ذلك النعم لم يقع
ذلك الكفر او الفسق الا مكابر للحس والعيان ولا يأمن
مكر الله الا القوم الخاسرون وهذا السر مطوي عن
كلف الروايات عن اهل البيت عليهم السلام وهذا الدليل
انما هو على ابطال الانفصال الثاني الدليل الثالث
ان كلام استقلال العبد في قدرته ووقوع فعله وتركه
بدون مشية الله تعالى عن سلطانه وقد اشير اليه وللرابع

ادلة

١٢٦

ادلة المعتزلة على الانفصال الاول وثالث ادلتهم
على وجوب اللطف مع جوابهم التفصيلي او الاجمالي
فيما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في باب
القضاء والقدر عن ابي عبد الله ع انه قال ان القدرية
مجوس هذه الامة وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله
بعدله فاخرجوه من سلطانه وفيهم نزلت هذه الاية
يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس
سقر انا كل شيء خلقناه بقدر انما فاد استقلال
العبد لسلطان الله تع فظاهر لان من الاستقلال اللازم
تقدم القدرة على وقت الفعل اي لان يكون العبد
قادرا في الحال على ان يفعل شيئا في ثاني ان لا يقدر
غيره على ان يفعل بدون مشية في وقت المقدور
وهو هنا ثاني الحال ضده او منافيه او سلب شيء من
الالة وهذا اي في صورة اجتماع القدرة مع وقت
الفعل لان الفرق بين القدرة على المشروط والقدرة

على الواقع ظاهر لانه لا يتصور في الاول اجتماع العلة التامة
حقيقة او حكما في العبد بخلاف الثاني واما منافاة وقوع
فعل العبد وتركه بدون مشية الله تعالى فلانه لو شاء الله
الايمان من الكافر المستمر على الكفر مثلا لكانت مشية تعالى
له متحققة في ضمن وذا المباد من المشية لغة وهو ان يكون
تعالى بحيث اذا قدر على ما يعلم انه يتوسل به الى صدور الايمان
عن الكافر اختيارا من التدابير والدواعي والالطاف
لفعل ذلك الوسيلة لافضائها الى الايمان لكنه لم يقدر على شيء
يعلم انه وسيلة لصدور الكفر عن الكافر وقد قدر الشيطان
على وسايل الكفر وقد فعل تلك الوسايل فيلزم ان يكون
الله تعالى مغلوبا والكافر والشيطان غالبين عليه تعالى عن
ذلك علوا كبيرا لعلك تقول لا نسلم المغلوبية الا
باحدى صورتين اولهما ان لا يقدر تعالى على سلب القدرة
عن الكفر الكافر وثانيهما ان يكون الوسيلة الى ايمان الكافر
باختيار ممكنة في نفسها ولم يقدر تعالى عليها فان استحالة

الصدور

127

الصدور انما يكون عجزا مع امكان الصادر في نفسه لا
مع استحالة الصادر في نفسه ايضا وكلتاهما باطلة والجواب
ان انكار الثانية مكابرة لانا نعلم بديهة امكان انواع
الوسايل التي لا تعد ولا تحصى فنقول مثلا لو منع الله تعالى
الكافرين قسما من نعمائه كالصحة والشدة ونحوهما واعلمهم
ان منعه لكفرهم وانه يعود بايمانهم لآمن من في الارض
جميعا بدون قسر الى نظير ما قالوا في قوله تعالى في سورة
الزخرف ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا
لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة الآية والقول بان
امثال ذلك غير ممكنة في انفسها مكابرة فالقول بان
الله تعالى لا يقدر عليها اخراج له تعالى عن سلطانه ويجري
مثل ما ذكرناه في غير الكفر ايضا من المعاصي ولنذكر هنا خمسة
ابحاث البحث الاول قد يتوهم ان استحالة النقض
عليه تعالى الازلي ان شارح المقاصد استدل على
قدرة الله تعالى بان القدرة والعلم والحكمة والحيوة ونحو ذلك

صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سماه نقص
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها ثم اجاب عنه بانه فرع جواز
اتصافه تعالى بها وكونها كمالات في حقه تعالى ووجوب
اتصافه تعالى بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما
يناقش فيها انتهى فنقول استحالة النقص ح ضروري
اللزوم عقلا لواجب الوجود بالذات ولصانع العالم
والمراد بالصانع المدبر وبالعالم جميع الاجسام والجسمانيات
والجسمانيات فالمراد بصانع العالم هو مدبر النظام
المشاهد في السموات والارضين وما بينهما او كان ينتسب
اليه شيء من تدبير العالم اي بدون ان يكون مسخرا لغيره
ومكلفا من جهته كالعباد فانهم مكلفون من افعالهم
من جهة الله تعالى وبذا يرتفع ايديهم ولضرورية استحالة
النقص على الواجب الوجود وعلى الصانع اجمع على
استحالة النقص عليه تعالى جميع العقلاء من اهل الملل
وغيرهم ولو لم يكن ضرورية عقلا لما امتنع

اتفاقهم

١٢٨

انما قبهم عليهما وتقريره ما مر في اول المقدمة الثانية ثم
لو لم يكن ضرورية لهما امكن الاستدلال باجماعهم على بطل[ان]
ثم لو لم يعلم اجماعهم عليها فان كان العلم الحاصل بالمعجز نظريا
امكن الاستدلال عليها وعلى الاجماع عليها عقلا بدلالة
المعجز على الصدق فالكل عاقل ولان كان ضروريا امكن الاستدلال
عليها سمعا بقول النبي ع وسيجي في فصل في ذكر بيان ما يجب
معرفته من صفات الله تع عند قول المص لان ذلك يودي
الا ان لا يكون طريق الخ ويظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره
المص في التبيان في تفسير قوله تع في سورة آل عمران ولله
ملك السموات والله على كل شي قدير حيث قال وقوله على
كل شي قدير خرج مخرج المبالغة وهو اخص من قوله بكل
شي عليم لان افعال العباد لا توصف بالقدرة عليها وفرق
اهل اللغة بين ان يقال هو قادر على افعال العباد وبين قادر
على علمهم فعلهم فقال قادر عليها يحتمل لا يحتمل قادر على فعلهم
لانه يفيد انه قادر على تعريفه كما يقولون فلان قادر

في النص قد بني على كل شي قدير وعلى كل شي عليم

على هذا الحجر اى قادر على رفعه ووضعه وفلان قادر
على نفسه اى قادر على ضبطها ومنعها تنازع اليه فعلى
هذا جاز ان يقال انه قادر على افعال العباد بمعنى انه قادر
على المنع منها والتمكين منها دون ما يستحيل من القدرة على
ايجادها ثم قال في تفسير سورة النساء وقوله على كل شيء قدير
عام في كل ما يصح ان يكون مقدورا له تعالى ولا يحتاج الى
ان يقيد بذكر ما يصح القدرة عليه لامرين احدهما ظهور
الدلالة عليه فجاز ان لا يذكر في اللفظ والآخر ان ذلك
خارج مخرج المبالغة كما يقول القائل اتاني اهل الدنيا ولعله
لم يجئ الا خمسة فاستكثرهم انتهى والاشاعرة ايضا
خصصوا عموم قدرته تعالى على كل شيء بما عدا صفاته لعدم
الموجودة في الخارج على حدة عندهم حيث حكموا بانه
تعالى فاعل موجب لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والحق ما بيناه واعلم انه لما ظهر بما ذكرنا وجوب ان
يكون صانع العالم بالمعنى الذي ذكرناه غير ناقص

ظهر

ظهر وجوب كونه قويا في كل ممكن في نفسه اي لا يتوقف صدوره
عنه على ما باختيار غيره فنظير له مما رواه الصدوق رحمه الله
تعـ في كتاب التوحيد في باب الرد على الثنوية والزنادقة
وابو جعفر الكليني رحمه الله تعـ في الكافي في باب حدوث
العالم واثبات المحدث عن ابي عبد الله عـ انه
قال لا يخ قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين
او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والآخر ضعيفا
فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرد
بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوي والآخر ضعيف
ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني وان
قلت انهما اثنان لا يخ من ان يكونا متفقين من كل جهة
او مفترقين من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما والفلك
جاريا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل على صحة
الامر والتدبير وايتلاف الامر على ان المدبر واحد ثم يلزمك
اذا ادعيت اثنين فلا بد من فرجة بينهما حتى يكونا اثنين

فصارت الزوجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزم ثلثة فان
ادعيت ثلثة لزمك ما قلنا في الاثنين حتى يكون بينهما فرجتان
فيكون خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة
الحديث فانه يمكن ان يتم والعلم عند الله ورسوله واهل
بيته عليهم السلام انه اشار فيه الى تكثر ادلته على توحيد صانع العالم
وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان التوحيد على ثلثة سبحان
الاول توحيد واجب الوجود وهو المتفق للفلاسفة والمخالفون
فيه بعض المجوس والثنوية الثاني توحيد صانع العالم اي مدبر
النظام المشاهد في السموات والارضين وما بينهما ومن
فيهما اليه شيء من تدبير العالم وهو المقصود بهذه الادلة المذكورة
والمطلب في الكتب الكلامية ومن المخالفين فيه الزنادقة الفلاسفة
فانهم لما لم يقولوا بقدرة واجب الوجود لم يقولوا بان
للعالم صانعا فضلا عن توحيده ومن المخالفين فيه ايضا
المجوس والثنوية وهم الذين قالوا بالتوزيع قالوا ان جعلوا
صانع العالم المجموع المركب من صانعين ليس شيء منهما صانعا

للعالم

130

للعلم بن لحزئه فانهم جعلوا للخيرات مدبرا وسموه يزدان
وجعلوا للشرور مدبرا آخر قالوا هو الشيطان من غير
ان يكون احد المدبرين ممكنا من جهة الآخر مغلوبا له
والا لكان المدبر لنظام ذلك الآخر فقط ولذا
ليس العبد المدبر لافعاله نفسه والمدبر لنظام امر الدار
او المدينة او نحو ذلك شريكا في صنع العالم والاظهر ان
يعم مفهوم صانع العالم بحيث يشمل من ينتهي اليه تدبيره شيء من
العالم فكان كل منهما عند المجوس صانعا للعالم ولا
يلزم النقض بالعبد ايضا واما المخالفة في توحيد صانع
العالم بجعل مدبر جميع النظام المشاهد بالواسطة واحدا
اما بان يفعل كل واحد من اجزائه بالاختيار كما ذهب
اليه الاشاعرة او يفعل بعضا بالاختيار ويمكن من الباقي
بالاختيار كما هو الحق او نحو ذلك من الصور الممكنة ولو
بادي الراي وجعل ذلك المدبر من جهة مدبر آخر مغلوبا
له بحيث يكون نسبته الى الآخر في تدبير النظام المشاهد

كنسبة العبد المدبر لافعال نفسه او لامر الدار له الى الله تعالى فيهما سواء
كانت سلسلة المدبر منقطعة او متسلسلة الى غير النهاية فهما لم
يذهب اليه ذهن ولا واهم ويبطله ايضا الادلة الثلثة الثاني
توحيد الاله اي المستحق للعبادة وهي التذلل باعتقاد
ان المتذلل له قادر على قضاء حوائج السائلين بفعل غير
علاج وهذا التوحيد هو المقصود اولا بالذات في صدر الاسلام
بقول لا اله الا الله فان المخالفين هم مشركوا العرب الوثنية
بعد علمهم بان صانع العالم واحد ولفظ الله علم لذاته
او اسم جنس موضوع لمفهومه مقيدا بانه ليس بجسم ولا جسماني
كما هو هذا الحق ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله الدليل الاول انه ان كان اثنين فاما
ان يكونا قويين اي مستقلين بالقدرة على كل ممكن في نفسه
سواء كان موافقة للمصلحة او مخالفا وهو انما يتصور بكونهما
قديمين واما ان يكونا ضعيفين اي غير مستقلين بالقدرة
على ممكن في نفسه واما ان يكون احدهما قويا والآخر ضعيفا

والاول

والاول محال لاشتماله على التناقض لان كون كل منهما قويا

بهذا المعنى يستلزم ان يكون قويا على دفع الآخر عن ان

يصدر عنه مراد الاول بعينه او مثله او ضده في محله لان عدم

المنافي شرط في صدور كل ممكن وعدم القوة على الشرط

ينافي القوة على المشروط ولاشك ان المدفوع كذلك ضعيف

مسخر فقوة كل منهما في فعل صدر عنه يستلزم دفعه الآخر

فيه وضعف ذلك الآخر وفي فعل تركه حتى فعل الآخر ضده

يستلزم تمكينه الآخر في فعله وهذا تفرد بالتدبير فالاستلزام

في لم لا يدفع انكار ان معلوم ضرورة انه يدفع كل منهما الآخر

ويتفرد بالتدبير وبطلان شق الثالث لكونه مستلزما

لعجز احدهما او ضعفه وعدم كونه ممن ينتهي اليه شيء من تدبير

العالم يستلزم بطلان شق الثاني بطريق اولى فان

قلت فيه بحث من وجهين الاول النقض بانه لو تم هذا

لزم ان لا يتحقق لزوم على من شيئين اصلا فانا نقول

في لزوم الزوجية للاربعة مثلا ان لم يشترط في ثبوت الزوجية

على الاربعة عدم ايجاد الواجب ضد الترتب لم يكن
عدم الضد ستراطلة في شي ويلزم ايضا اجتماع النقيضين
لانه يستلزم صدق قولنا لواراد الله تعالى ضد الترتب
لترتب وان اشتراط كانت الاربعة غير مستقلة بالاستلزام
التالي الحل بانه يجوز ان يكون الممانعة ممتنعا فاشتراط
عدم الممانعة في فعل احدهما لا يستلزم ان يكون ان يجوز ان
دفع الآخر ضعيفا قلت في الجواب عن النقض ان بين
ادة النقض وما نحن فيه فرقا وهو ان الطرف المخالف للصادر
ممكن في نفسه بخلاف عدم ترتب الزوجية على الاربعة
فنختار الشق الاول ونقول لا يلزم عدم اشتراط عدم
الضد في الواجب من حيث انه واجب وهو ليس بباطل
وايضا عدم الاشتراط لا يستلزم اجتماع النقيضين في نفس
الامر فان ارادته تعالى لما في نفسه محال في نفسه ويجوز ان يستلزم
المحال المحال فلو اراد تعالى عدم ترتب الزوجية على الاربعة
لمكانت الاربعة موجبة الزوجية واتصف بها ايضا على انا لا نسلم

ان عدم

ان عدم الاشتراط يستلزم صدق قولنا لو اراد الله ضد الترتب
لترتب الاثر لان وجود المعلول ليس مشروطا لوجود الفاعل المستقل
مع انه لا يصدق قولنا قد يكون لو عدم المعلول كان الفاعل
المستقل موجودا عندهم ويمكن ايضا اختيار الشق الثاني ومنع
لزوم استقلال الاربعة بالاستلزام لان معنى الاستقلال بالاستلزام
عدم تخلف اللازم عن الملزوم على جميع تقادير الممكنة الاجتماع
مع اللزوم فالتخلف في صورة ارادة الواجب عدم الترتب
لا ينافيه لانه مع التقادير المستحيلة كما ذكر في الحل والجواب
عن الحل ه فبان يقال ان ايجاد شخص ضد ما اوجده الآخر
اذا لم يكن الاول مستندا الى الآخر ولا مسخرا مقهورا له في افعاله
بان يكون افعاله تحت قضائه وقدره واذنه ومشيته
وارادته وامضائه ليس ممتنعا بالذات ولا محالة ممتنع في زمان
فعل الآخر ولا سيما اذا اراد الآخر خلاف المصلحة فانه يجري فيه
ايضا الدليل كما مر تقريره ومعلوم ان ارادة الاول موافق
المصلحة ممكن في نفسه وفي زمان فعل الآخر نعم يمتنع بشرط فعل

الاحد الآخر وهو غير مقرر والحكم ان من الناس من توهم
ان ما ذكرنا في الجواب عن النقض الاول لتصحيح الشرطية
اللزومية الموجبة الكلية من جواز استلزام الحكم للمحال يصلح
سندا للمنع مثل هذه الشرطية واشترط ذلك المتوهم اشتهار
على ما ذكره الشيخ الجرجاني في حاشية شرح الشمسية سندا للمنع
استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم لابطال دليل انعكاس
الشرطية الموجبة الكلية لعكس النقيض وذكره مولانا ميرك شاه
المنطقي في حاشية تصديقات شرح المطالع في بحث
تحقق الشرطية الموجبة الكلية من المحصورات الاربع والدواني
في بحث المهية من الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد
سند الهدم المنع وذكر جمع كثير كما يظهر لمن تتبع كتب المتكلمين
وقد اجاب به بعض الفضلاء عن مغالطة مشهورة بشبهة
الاستلزام هي ان شريك الباري واجب موجود لان شريك
الواجب لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي وهو ما هو موجود
فشريك الواجب موجود اما الكبرى فلانه لو كان معدوما

تقرير شبهة الاستلزام

لكان وجوده

لكان وجوده مستلزما لرفع عدمه الواقع وهو خلاف الفرض

واما الصغرى فلانه لو استلزم وجوده رفع امر واقع لاستلزم

استلزامه له لان اللزوم لازم للملزوم فلو ارتفع استلزامه

رفع امر واقع لكان معه الان رفع اللازم يستلزم

رفع الملزوم فيصدق لو لم يستلزم وجود شريك الواجب

رفع امر واقع لكان معه ~~الان رفع اللازم~~ وهو مناف الكبرى

فقال في جواب هذه المغالطة لا نم ان رفع اللازم يستلزم

رفع الملزوم مطلقا لجواز ان يكون رفع اللازم امرا محالا

مستلزما لمحال آخر هو عدم تحقق الملازمة وعلى تقدير عدم

عدم تحقق الملازمة لا يجب رفع الملزوم على تقدير رفع اللازم

انتهى وهذا توهم ساقط اما اولا فلان هذا السند وهو

جواز استلزام المحال للمحال لا يصلح للسندية لهذا المنع لان

السند يجب ان يكون ملزوما للمنع وما نحن فيه ليس كذلك لما تقرر

في فن الميزان من انه لا تنافي بين الشرطيتين الموجبتين وان

كان التالي في احديهما نقيضا للتالي في الاخرى وكان مقدمهما

رفع جميع ا[illegible] الاستلزام

واحد الظهور ان لزوم الرفع لا يستلزم رفع لزوم الايجاب
لكنه الامر فيه هين لانه بحث على السند ذكر المحقق حاله ولا يضر
المنع واما ثانيا فلانه يمكن اقامة الدليل على ان رفع اللازم يستلزم
رفع الملزوم بان يقال على تقدير ارتفاع اللازم اما ان يبقى
الملازمة او لا يبقى وعلى الاول فظاهر لزوم ارتفاع الملزوم
بان نقول منشأ استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم تحقق اللزوم
في نفس الامر لا تحققه على تقدير رفع اللازم والملزوم متحقق فيما نحن
فيه في نفس الامر وان لم يتحقق على تقدير رفع اللازم وهذا
بديهي فالحق في الجواب عن المغالطة ان يقال ولا لا نسلم قوله
لان لزوم اللازم للملزوم وكان مما ذكره فضلاء المنطقيين
في دليل اثباته قال السيد الجرجاني في تقرير الدليل في حاشية المطالع
تبعا لمحقق الكافي الارموي وشارح المطالع المدقق المحقق
مولانا قطب الدين الرازي رحمه الله تعالى تقريره ان اللزوم
ان لم يكن لازما للشي من المتلازمين اصلا امكن ارتفاعه
عنهما معا وذلك باطل اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض

جواب ان عن شبهة الاستلزام

المغالطة

وقوعه

وقوعه محال لكن وقوع ارتفاعه يستلزم محالا لانه اذا ارتفع
اللزوم بينهما امكن الانفكاك بينهما اذ لو امتنع الانفكاك
بينهما كان اللزوم بينهما باقيا والمقدر ارتفاعه وامكان
الانفكاك بينهما محال اذ لا يتحقق حينئذ اللازم لازما ولا
الملزوم ملزوما انتهى وهذا باطل لوجوه الاول انه على تقدير
تمامه يجري في اثبات لزوم اللزوم لا انتفاء الملازمين
ايضا مع انه يستحيل بديهة ان يتحقق علاقة اللزوم بين لازم
واحد وبين كل واحد من النقيضين وان امكن العكس الثاني
انا لا نسلم ان عدم بقاء اللازم لازما ولا الملزوم ملزوما
محال حينئذ اي حين تحقق المتلازمين لجواز ان يكون تحقق
المتلازمين محالا لم يتحقق اللزوم على تقديره كما ان استلزام
عدم الواجب لعدم الممكنات متحقق في نفس الامر وان
لم يتحقق على تقدير عدم الواجب اذ لا يتحقق حينئذ ظرف نفس الامر
ولذا كان عدم الواجب مستلزما لعدم اللزوم ايضا
الثالث ان فيه خلطا بين الشرطية اللزومية والشرطية الاتفاقية

العامة فان المحال انما ترتب على انتفاء التالي نفي اي اللزوم
لا على انتفائه على تقدير خصوصية تحقق المقدم اي تحقق المتلازمين
او بدل وجوده وهو المناط تحصيلا للمطلوب منها اي لصدق
الشرطية اللزومية دون الاول فانه مناط لصدق الشرطية
الاتفاقية العامة فكون بقاء اللازم لازما ولا الملزوم ملزوما
ح اي على تقدير تحقق المتلازمين ايضا وثانيا لا نم قوله وهو
مناف للكبرى فان الكبرى حملية واللازم من نقيض الصغرى
شرطية ولا ينافي بينهما لان الحكم في الحملية على ما يتصف بالعنوان
بالفعل والحكم في الشرطية بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم
سواء كان المقدم متحققا كما في نحن فيه فان عدم استلزام
وجود شريك الواجب لرفعه امر واقع ليس بمتحقق لا يقال ناخذ
الكبرى حملية على قانون الفارابي ليتحقق المنافاة لانا نقول لما
منافاة ح ايضا لان عدم استلزام وجود شريك الواجب لرفعه
امر واقع ليس بممكن لا يصح باخذ الكبرى شرطية ليتحقق المنافاة
ونقول في اثبات الكبرى ح كلما لم يستلزم وجود شيء رفعه امر

واقع

- ۱۳۵

واقع كان موجودا الا انه لو لم يكن موجودا لكان معدوما فيكون مستلزما لرفع عدم واقع وهو خلاف الفرض لانا نقول لا منافاة بين الشرطيتين الموجبتين وان كان مقدمهما واحدا وكان تاليا هما نقيضين على انه يمكن منع دليل الكبرى لان استلزام المحال لنقيضه ممكن فلا يلزم خلاف الفرض وهو المشار اليه بقوله ع وان قلت انهما اثنان على قوله ع

الدليل الثاني

على ان المدبر واحد انه ان كان المدبر اثنين فنسبة معدل معلول اليهما اما عادية من جميع الوجوه بان لا يكون في واحد منهما ولا في كل منهما ما يختص به ويرجح صدوره عنه على صدوره عن الآخر من الداعي والمصلحة ونحوهما واما غير متساوية من جميع الوجوه وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلانه اما ان يكون ترك كل منهما ام لا فعلى الاول احداث احدهما ذلك المعلول يستلزم الترجيح بلا مرجح لان احداث كل منهما ذلك المعلول ليس اولى بوجه من تركه اياه مع احداث الآخر اياه نظيرا فرضوه في تعيين

الجامع منزان الكل واحدا منهما ليس اولى من تركه مع الكل الآخر
وعلى الثاني اما ان يكون ترك التارك ليس مع تجويزه الترك
عمله على الآخر قبيحا وخلاف الحكمة اولا والاول يستلزم
التنقيض والثاني يستلزم عدم امكان رعاية المصالح
التي لا تحصى في خلق العالم لانه اتفاقي حينئذ ومعلوم بديهة
ان الاتفاقية لا يكون منتظما في امر سهل كصدور مثل قصيدة
من قصايد البلغاء المشهورين عمن لم يمارس البلاغة وان
كان يمكن ان يصدر عنه اتفاقا مصراع بليغ او مصراعان
فضلا عما نحن فيه واما بطلان الثاني فلانه يستلزم
ان يكون مختلفا من جميع الوجوه بان لا يكون احدهما قادرا
عليه اصلا لان اختلاف نسبة قادرين مالك معلول واحد
شخصي انما يتصور فيما يمكن ان يكون صدوره عن احدهما اصلح
وانفع من صدوره عن الآخر وهذا انما يتصور فيما كان نفع
فعله راجعا اليه كالعباد واما اذا كان القادران بريئا
من الانتفاع كما فيما نحن فيه فلا يتصور ذلك فيه بديهة وبينه

بله

136

عليه ان الغرض المطلق انما هو تحصيل ما هو الخير في نفسه من غير مدخلية
من غير ان يكون له فيه نفع سواء كان للغير فيه نفع كالثواب
المطيع او لم يكن ومثاله عقاب الكافر ان لم يكن للمطيعين فيه
نفع والمراد بالخير في نفسه ما يكون خيرا مع قطع النظر
عن ان فاعله من هو لا يجري في فعل واحد شخصي بالنسبة الى
عبدين لانه لا يمكن قدرتهما عليه ولو سلم امكانه يجوز ان
يكون صدوره عن احدهما نافعا له كالثواب ونحوه
دون صدوره عن الآخر ولا يجري ايضا في فعل واحد شخصي
بالنسبة الى الله تعالى والى العبد فانه يمكن ان يوجد اما ان
يكون ذلك الفعل خيرا في نفسه اولا وعلى التقديرين
اما ان يكون صدوره عن الشيء له اهم لا فالاول
وهو ما كان خيرا في نفسه وصدوره عن العبد
انفع له يفعله الله تعالى ويخرج العبد عن القدرة ان
علم ان العبد لا يفعله مع الاقدار ولا يفعله الله ان
علم ان العبد يفعله والثاني ايضا وهو ما كان خيرا في

نفسه ولم يكن صدوره عن العبد انفع له بفعله الله ان علم ان
العبد لا يفعله ولا يفعله ان علم ان العبد يفعله لكون هذا الاقدام
خيرا في نفسه والثالث وهو ما لم يكن خيرا في نفسه وكان انفع
للعبد لا يفعله الله سواء فعله العبد كايمان المومن او لم يفعله
كايمان الكافر والرابع وهو ما لم يكن خيرا في نفسه ولم يكن
انفع للعبد لا يفعله الله تعالى سواء فعله العبد ام لا الدليل
الثالث انه ان كان المدبر اثنين فنسبة معلول معلول
اليهما اما متساوية من جميع الوجوه او لا وكلاهما باطل
اما بطلان الاول فلان صدور بعض المعلولات عن احدهما
وبعض آخر منهما عن الآخر منهما حتى يحتاج الى ثالث هو
مرجح بينهما او ما لم يتميز وتعيين كل معلول معلول الواحد
معين منهما حتى يكون المدبران اثنين لامتناع الترجيح
من جهة الفاعلين بلا مرجح اشتغالا داع اصلا كما هو المفروض
فيلزم خلاف الفرض وهو ان يكون المدبر ثلثة لانه لو لم
يكن التعيين والتميز صادرا عن الثالث على سبيل التدبير

لكان

بل كان على سبيل الايجاب ولما وكالتأثيرات الطبيعية
عندهم لم يكن نسبة معلول معلول الى كل من الاولين متساوية
لان اثر الطبيعة ما لم يكن يجب بوجوب سابق لم يوجد كما
ذكرنا فلم يكن احدهما قادرا عليه اصلا ثم سيبطل الكلام الى
الثلثة ونقول نسبة معلول معلول الى كل منها اما متساوية
من جميع الوجوه ام لا ويبطل الاول بانه يلزم ان يكون
المدبر جهة لتحصيل الاحتياج حينئذ الى جهتين احديهما
لتميز اثر احد الاولين عن اثر الثالث والاخرى
لتميز اثر الآخر من الاولين عن اثر الثالث ولما
ذكرنا من امتناع الترجيح من جهة العلة الفاعلين بلا مرجح
وهكذا الى ما لا نهاية له في الكثرة فيلزم التسلسل ايضا
وانما لم يكتف بعد نقل الكلام الى الثلثة بالاحتياج
الى جهة واحدة للتميزين حتى يكون المجموع اربع لا جهتين
وان كان المطلوب وهو لزوم التسلسل حاصلا به
ايضا لان هناك ثلثة تميزات وتخصيص واحد منها

بلمينز كما هو المفروض واشتراك اثنين منهما بواحد مع الحاجة الى النسبة

تحكم واما بطلان الثاني فلما مر في بيان بطلان الشق الثاني

من الدليل الثاني ظهر بما حررنا ان الترديد المذكور في الدليل

في الدليل الثاني ملحوظ في الدليل الثالث ايضا والمذكور في

كل من الدليل الثاني والثالث لابطال الشق الاول بدليل

عليحدة وابطال الشق الثاني مطوي في كليهما مشترك بينهما

والقرينة عليه تغيير الاسلوب في الانتقال من دليل الى آخر حيث

لا فيه اولا بلفظ وان قلت وثانيا بلفظ ثم يلزمك وعلى قوله

عليه السلم في الدليل الثاني على صحة الامر نحيحه او في قوله عم على ان

المدبر واحد صلة دل وفي بعض النسخ الصحيحة من كتاب التوحيد

وان بالواو بدل على ومح على في قوله على صحة الامر صلة دل ولما

كانت المقدمات الاولية في الدليل الثاني والثالث مشتركة

بينهما واما التفاوت في دليل بعض المقدمات كان الدليلان

دليلا واحدا بتعدد دليل بعض مقدمات فتمكن واعلم عند الله

واهل الذكر عليهما السلم ان يكون هذا الحديث الشريف

تم

138

تفسير لقوله تع في سورة المؤمنون وما كان معه من اله اذا لذهب
كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون
الآية بان يكون الاول الدليل الاول تفسير لقوله تع اذا لذهب
كل اله بما خلق والدليل الثاني والثالث تفسير لقوله تع
ولعلا بعضهم على بعض قد سكت فيهما عن المذكور فيه
ويمكن العكس بل هو اولى اذ ذهاب احدهما بالمخلوق يشعر
بعدم قدرة الآخر عليه ربما بخلاف علوه على الآخر ثم لا يشك
ان القضية المنفصلة التي يحتاج البعض شقوقها او كلها تقوم
مقام متصلة واحدة او اكثر وبالعكس ثم يحتمل ان يكون
الضمير المرفوع في قوله تع بما خلق راجعا الى ما يرجع اليه ضمير
معه وهو الله سبحانه واعلم انه قد تحير الاذهان في تفسير
الادلة الثلثة المذكورة في هذا الحديث الشريف لا سيما
في الثالث فذهب طايفة الى ان المراد بالفرجة فيه المجموع
المركب وانه واجب الوجود لانه غني عن المؤثر وكل ممكن
محتاج الى المؤثر فذكر بعض منهم ان المقصود الزام التسلسل

في واجب الوجود باثبات ان المجموع المركب بسيط انه للمنافاة

التركيب الوجوب الذاتي وتوهم بعض آخر منهم ان المقصود انما هو

لزوم خلاف الفرض في كل مرتبة من العدد فرضا ول الامر

انهما عدد الواجب من اثنين او ثلثة او غير ذلك من المراتب

الغير المتناهية وفيه انه يأباه لفظ الزجة لان الزجة في اصل اللغة

الشق بين اجزاء الحايط فالمناسبة بعيدة وانه ينبغي ان يكون

بدل الحجة سبعة وان لا كون كل ممكن سواء كان بسيطا او

مركبا محتاجا الى المؤثر ممنوع قبل اثبات التوحيد ولا يتم

السداد بات اثبات الواجب الوجود لانه يكفي فيه كون

كل ممكن بسيط محتاج الى المؤثر ولانه لا يمكن ايراد هذا

المنع عليه في ذلك الباب كما لا يخفى لانحصار سنده في جواز

التركب من الواجبين ومعلوم انه لا يتعلق بتأثير المركب

عليحدة اسوى التأثير المتعلق باجزائه سواء كان مركبا

من الممكنات الصرفة او من الواجب والممكن

او من الواجبات الصرفة ويرد ايضا على هذا دعوى الزام القسم

في واجب الوجود

٢٧٩

في واجب الوجود انه ينبغي ان يبدل قوله ع على ان المدبر

واحد بقولنا على ان واجب الوجود واحد على من توهم

لزوم خلاف الغرض انا اذا فرضنا من اول الامر ثلثة مثلا فاما

ان نفرضها ثلثة احاد او ثلثة مطلق فعلى الاول وجود الخمسة

او السبعة لا يستلزم خلاف الغرض وعلى الثاني لا نسلم لزوم

وجود الخمسة لجواز ان الثالث مركبا من الاولين ونقض

الكل الى الجزء لا يحصل موجود آخر البحث الثاني لا ينافي

اختيار العبد في فعله ولا لومه على عصيانه ان يتعلق بكل واحد

من افعاله الحسنة والقبيحة توفيق الله او خذلانه فان المراد

بالتوفيق فعل او ترك من الله تعالى يعلم تعالى ان العبد يختار به

الطاعة او يمتنع به عن المعصية اي بدون قسر والجاء سواء

كان مقربا الى الطاعة او الامتناع عن المعصية ام لا

وبالخذلان فعل او ترك من الله تع يعلم ان العبد يختار به ترك

الطاعة او فعل المعصية سواء كان مبعدا عن الطاعة

او ترك المعصية ام لا كما في قوله تعالى يضل به كثيرا والمشهور في

حد التوفيق لطف يفعله بالعبد مقيدا بالنفع اي ما يقرب الى الطاعة
فيختارها لاجلها لاجله او ما يبعده عن المعصية فيمتنع منها
لاجله اي مع عدم الالجاء وقد يخص التوفيق بفعل يفعله
الله بالعبد يختار معه الطاعة ويسمى اللطف الذي يمتنع معه
من المعصية عصمة البحث الثالث لا ينافي اختيار العبد في
تحقيق فعله ولا ثوابه على عصيانه ان يكون جميع افعاله مخلوقة
لله تعالى الخالق كل شيء قال في الصحاح الخلق التقدير يقال
خلقت الاديم اذا قدرته قبل القطع انتهى وفي كتاب التوحيد
في باب اسماء الله تبارك وتعالى الخلق في اللغة تقديرك الشيء يقال
في مثل اني اذا خلقت فريت لا كمن يخلق ولا يفري وفي قول
ائمتنا عليهم السلم ان افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق
تكوين وخلق عيسى ع من الطين كهيئة الطير هو خلق تقدير
ايضا وتكوين الطير وحالته في حقيقة الله عز وجل انتهى والمراد
بالتقدير التدبير وهو ان يفعل ما يفعل التحري للصواب الى
طرف ادبار الامور اذا اطلق الخلق خص بالبديع غالبا

فقوله

140

كما في قوله تعالى في سورة فاطر هل من خالق غير الله يرزقكم من
السماء والارض على تقدير كونه يرزقكم كلاما مبتدا بل على تقرير
السينا فامعنى التخلق ايضا وقوله في سورة الاعراف الا له
الخلق والامر على تقدير تعين الحصر المفهوم من تقديم الظرف لكل
منها وكان المراد به التدبير من جميع الوجوه وسيجي ما يقتضا
كما سيجي بعيد هذا او خلق النظام المشاهد في السموات
والارض وخلق الشي اعم من ايجاده وحيثان يكون الخالق
للشي عالما به من الوجه الذي هو خالق له كما في قوله تعالى في سورة
الملك الا يعلم من خلق ومما يونس ورود خلق الله تعالى
بمعنى التقدير والتدبير قوله تعالى في سورة الزمر خلقكم من نفس
واحدة ثم جعل منها زوجها الآية باعتبار العطف بثم
وتبديل الخلق بعدها بالجعل وبعض المفسرين جعل ثم ههنا
للتعجب وقوله تعالى في سورة الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر
فهدى الآية باعتبار العطف بالفاء وان يكون معنى سوى
اوجد على وفق التدبير اوها اوجد المبادي التي يتوقف عليها

افعال العباد الا مشتركة بين فعل السعيد وفعل الشقي وكذا من
قدر والله اعلم واهله وما روي عن النبي عم انه قال اول
ما خلق العقل الحديث وقد مر في ذيل الجواب عن السؤال
الخامس وقد تحير فيه ناصر مذهب الاشعري في الخلق بمعنى
الايجاد من حيث ان هذا العقل عرض عند المتكلمين
ويمتنع وجود العرض قبل المعروض له والغزالي في كتاب
الاحياء قال هذا من علم المكاشفة ولا يليق ذكره بعلم
المعاملة انتهى وبينه في رسالة له بان المراد بالعقل الروح
وانه جوهر مجرد غير متحيز وقال انه منع الرسول عليه السلم من افشاء
هذا السر وكشف حقيقة الروح لان الافهام لا تحتمله انتهى
والاصوب ان يقال ان الروح جسم هوائي كما يظهر من روايات
باب معنى قوله عز وجل ونفخت فيه من روحي من كتاب
التوحيد وانه ليس المراد بالعقل هنا الروح بل عارضة
تعلق خلقته ثم بكل فعل ان الفعل على ضربين الاول فعله
تقدر والقادر يستحيل صدور الفعل عنه بدون داع ومقدر ودعاية

المصا

المصالح في افعاله تع والثالث فعل غيره وانه تع اقدر بعض
مخلوقاته على فعل دون فعل ومن وجه دون وجه وطلب من
بعض منهم دون بعض فعلا امم التوفيق واما مع الخذلان
دون فعل وهكذا من الصفات ثم ... ثم قد يحول بينهم
وبين مقدورهم كالهاته الصوارف من ثم بعد عزم العبد
وذلك لا يصح بدون التدبير وعلمه وله تع في تقدير تشويش
الافعال الطبيعية على ما ذهب اليه الفلاسفة يجري نظير ما ذكرنا
فيها ايضا ونعم جزا والحمد لله الذي بين ما شاء ان ليس ثمه ان
ليس فيه شأنه البحث الرابع لا ينفى اختيار العبد في فعله
ولا لومه على عصيانه ان يكون الكل بقضائه وقدره تع
وليس المراد بهما هنا ما اريد بهما حين عدا من الخصال السبع
بل المراد بكل منهما ما يعم الخصال الخمس الاول منها وهي المشية
والارادة والقدر والقضا والاذن فنقول حقيقة القضاء
بالمد وقد يقصر الحتم وهو الاحكام والفراغ من الشي ويعبر
عنه بالقطع وبالفصل ايضا كقوله تع في سورة النمل

ما كنت قاطعة امرا حتى تشهدون وفي سورة الحج ان الله
يفصل بينهم يوم القيمة القيامة ومطاوعه الانفصال ومنه القاضي
بمعنى الحاكم لانه يفصل بين عبيده المعاملات والمنازعات
بحيث لا رجوع فيها ومنه قوله تعالى في سورة بني اسرائيل
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر امرا هو حكم
وفصل لا رجوع العرض فيه لانه لا نقض ولا قصور فيه ومنه قوله
تعالى في سورة ... فصلت فقضيهن سبع سموات اي
فصل امرهن فاحدثهن بحيث لا ندم فيه ولا رجوع وقس
على هذا جميع موارده وتعديته بالى في قوله تعالى في سورة بني
اسرائيل وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في
الارض مرتين الاية لتضمين معنى الانهاء وهو الاعلام
اي دبرنا وقوع ذلك بسوء اختيارهم تدبيرا فصلا لا
يحتمل البتة خلافه او بيناه في الكتاب بيانا فصلا لا يحتمل فيه
شك منهين ذلك الى بني اسرائيل والمراد بالقضاء هنا
اتمام التدبير والفراغ منه بحيث لا ندم فيه ولا رجوع

وهو المراد

وهو المراد بالتدبير من كل وجه وهو متعلق بكل واحد من الافعال
الواقعة في العالم خيرها وشرها وجودها وعدمها فعل نفسه
تع وفعل غيره وحقيقة القدر بفتح القاف والدال وكذا
القدر بضم القاف وسكون الدال وكذا المقدار مبلغ الشيء
اللايق كقوله تع في سورة الحجر وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وقوله تع في سورة القمر انا
انا كل شيء خلقناه بقدر وكقوله تع في سورة الرعد وكل
شيء عنده بمقدار والمراد به هنا الخلق والتدبير على طبق ذلك
المبلغ وقد يطلق عليه التقدير ايضا وظهر بما ذكرنا ان قضاءه
تع وقدره [illegible] خلقان من خلقه تعالى كما رواه الصدوق في
اول باب القضاء والقدر من كتاب التوحيد ان نوعان الحسنات المفهوم
لخلقه فان التدبير المطلق يسمى خلقا وان قيد بقيد التمام
يسمى قضاء وان قيد بقيد المطابقة للمقدار اللايق يسمى قدرا
ولا تحقق لتدبير من الله تعالى الا مع هذين القيدين جميعا في
نهاية ابن الاثير قال الازهري القضاء في اللغة على وجوه

مرجعها الى انقطاع الشيء وتمامه وكلما احكم عمله او اتم او ختم
او ادي او اوجب او اعلم او انفذ او امضي فقد قضا وقد جاءت
هذه الوجوه كلها من الحديث ومنه القضاء المقرون بالقدر
والمراد بالقدر التقدير وبالقضا الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع
سموات اي خلقهن في القضاء والقدر امران متلازمان
لا ينفك احدهما عن الآخر لان احدهما بمنزلة الاساس وهو
القدر والآخر بمنزلة البناء ونقضه انتهى وفيه ايضا هذا المعنى
للقضاء هو الذي يجب الرضا بجميع اقسامه وافراده فهو ليس
من صفات الذات وفيه يتصور مع ذلك السخط المتعلق ببعض
الافراد ولم يقع التكليف بالرضاء بالقدر حقيقة لانه خارج
عن مفهومه ما يوجب على تقدير تحققه الرضا به كما ذكرنا
وقد انكشف بما مضمونه اي انه تواتر معنى في احاديث
اهل البيت عليهم السلام ان الوجود والعلم والقدرة والسمع والبصر
من صفات ذات الصانع تعالى لان المشية والارادة
والتقدير والقضاء والامضاء والكلام من صفات فعله

وفيه ايضا

وفيه ايضا مضمونه ان في الاحاديث ان العلم سابق
على المشية والمشية على الارادة والارادة على التقدير
والتقدير على القضاء والقضاء على الامضاء وفيه ايضا ما
مضمونه ان المراد بالمشية والارادة والتقدير والقضاء
والامضاء اصناف النقوش التي ينقشها الله عز وجل
اولا في اللوح المحفوظ وثانيا في كتاب آخر موضوع في
السموات السماء الدنيا وهذه النقوش متفاوتة بالاجمال
والتفصيل فكل سابق مجمل بالنسبة الى اللاحق وبالبعد من الخفاء
والتوسعة فآخر الاصناف محتوم انتهى فان قلت
اذا كان قضاؤه تعالى مع القدر ولا رجوع فيه فما معنى
البداء له تعالى وما معنى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب قلت ليس في البداء رجوع عن
تدبير فان معنى البداء له تعالى ان يظهر ويتجدد منه معاني فعل
مطلقا او فعل لم يعلم احد غيره قبل وقوعه الا بالتوقيف
ولا بغيره انه سيقع وربما اعتبر ايضا فيه كونه مظنة انه لا يقع

بحسب عقول الخلايق ومنه استدراك ايهم من ظاهر الكلام السابق
بالاستثناء ونحوه من المنقولات وقد يكتفى فيه بجهل بعض الخلايق
على احد الوجهين من حيث انه كذلك ومنه ومن احد الاولين
قول عبد المطلب ان كنت تاركهم وكعبتنا فامر ما بدا لك
وفي الروايات ان الكلام لاثبات البداء لله تعالى من افضل
العبادات ووجهه انه يتضمن الرد على الزنادقة الفلاسفة
القائلين بان الله تعالى لا يحدث يوما فيوما شيئا بل انما فعل
ما فعل مرة واحدة وهو قديم وعلى اشباههم اليهود القائلين
بان يد الله مغلولة اي لا يوجد شيئا اصلا وانه تعالى فرغ
من الامر كما ذكر في تفسير سورة المائدة من تفسير علي بن ابراهيم
ابن رحمه الله وكانه على التفسير الثاني ذو رد ايضا على المنجمين القائلين
بان الكواكب باوضاعها وحركاتها مؤثرة في الحوادث
ودالة لنا عليها كما هو مذهبهم القديم او دالة فقط لنا عليها
كما هو من مستحدثات متاخريهم وعلى اضرابهم من المخترقين
من الاشراقيين والصوفية والهنود وغيرهم وفيه كذب

سيدنا

سيدنا الاجل المرتضى في مسئلة له المنجمين ثم كذب في
مسئلة اخرى مع اقواله حكايات الكهنة المنقولة عنهم
قبل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بانه يجب ان لا يكون الاخبار
عن الغائبات مثل ما ياكلون وما يدخرون معجز الانبياء
عليهم السلم وهو خلاف ما اجماع المسلمين انتهى فظهر مما ذكرنا
ان جميع افراد القضاء من الغيب فلا يعلم المقتضى احد قبل وقوعه الا الله تعالى
الا ما يتوقف منه تم والمحو اعدام المثبت والاثبات ايجاده ويشمل النسخ
وتجديد الحكم وام الكتاب علمه تعالى المحيط بكل شيء فانه مشتمل على
وجوب خلق كل ما يخلقه تعالى في اجله لا قبله ولا بعده لمصالح
ومفاسد لا يعلمها الا هو والكتاب الوجوب كما مر وفي نهاية ابن
الاثير في حديث الاقرع والابرص والاعمى بدا لله عز وجل
ان يبتليهم اي قضى بذلك وهو معنى البدا ههنا لان القضاء
سابق والبدا استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير
جائز انتهى وفيه ما فيه البحث الخامس الظاهر من كثير من
من احاديث اهل البيت عليهم السلم ان المعتزلة المفوضة

هم القدرية الذين روي فيهم انهم مجوس هذه الامة
ووجهه انهم اثبتوا جميع القدر بالمعنى السابق في افعالهم
الاختيارية لانفسهم حيث كذبوا العبد بقدر الله تعالى وجحدوه
فيها كما قاله المجوس في حدوث الشيء عن امرين فان
قلت لم خصوا باسم القدرية وهم كما انكروا قدره تعالى
انكروا مشيته تعالى وارادته وقضاءه وارادته ايضا كما
مر في اول هذه المقدمة الثانية قلت لانهم لم يسموا التقدير
المنفي عن الله تعالى الى انفسهم الاصل وقت قدرتهم
على الفعل والترك بزعمهم اي دليل دلت الفعل
وهو وقت القدر كما مر ايضا بيان معنى اخر للقدرية
في اول المقدمة ووسمهم باول خلالهم او لغير وسمهم
بما بعده على ان المراد بالقدر هنا ما يساوق القضاء و
يعم الخصال الخمس وفي الكافي في باب ما يفصل به بين
دعوى المحق والمبطل في امر الامامة عن ابي الحسن موسى
عليه السلام لا الى المرجئة ولا الى القدرية ولا الى

الزيدية

الزيدية ولا الى المعتزلة ولا الى الخوارج لان الحديث
ولعله على طبق كلام المخاطب وهو هشام بن سالم
وسيجيء في فصل في ان العبادة لم ترد لوجوب العمل
بالقياس اطلاق المصيب القدرية على ما تقابل الجبرية
واطلاقه الجبرية ايضا على ما تقابل العدلية وقيل معنى
القدري من يجعل قدر الله تعالى قدرا حتما اي انه بحيث
لو تعلق بفعل العبد كان موجبا له عليه سواء جعل
مقدم الشرطية غير واقع في حق افعاله افعال العباد
كما ذهب اليه المعتزلة او واقعا كما ذهب اليه الاشاعرة
وامثالهم من المجبرة وعلى كل تقدير لا يصح بدون مسامحة
ان يقال في معنى القدرية جاحدو القدر لوجهين الاول
ان جاحدي قدر الله على قسمين اولهما الذين انكروا
تعلق قضاء الله تعالى وقدره بافعال المكلفين بقولهم
بالتفويض وهم المعتزلة وثانيهما الذين صدقوا بتعلق
قضاء الله وكذبوا القدرة بناء على توهمهم ان نحو خلق

الكافر وقد علم الله منه انه سيفعل باختياره ما يعذب
بالنار بسببه ابدا الابدين ليس فيه مصلحة وكل منهما كافر
غير مومن بالقدر لكن انما سمي بالقدرية الطائفة الاولى
الثاني ان جحد القدر حكم من احكام القدرية لا يعتبر
في حسن مفهومه ثم لا حاجة الى مثله هنا قال بعض المحققين
انما الحاجة اليه بعض المذاهب نفسه سماه سنية مجانية
مدعاه وذلك ان المذاهب لما زعموا خلوا الا
مامة واكثر احكام الشرع عن خطاب عن الرسول صلعم
ادا احكموا انفسهم فيها وفتحوا باب الاجتهاد والتعويل
على خبر الواحد دون المتواتر ومعلوم ان المتواتر اقل
قليل واما شيعة اهل البيت الامامية رضوان الله
عليهم فلا يتبعون في المقامين الا المنقول عن النبي ع
المحفوظ عند اهل البيت عليهم السلام وسيتضح عند قول
المص واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا من الدليل
بل محظور استعمالهما فان صبي سني يعني حاجة منه

والاما

١٤٧

والامامي يدعي بمعنى الى احد البدعسه اللهم ان يراد
بالسنة سنة بني امية على ما ذكر بعض في وجدوث
هذه التسمية وتلك في النصب باحد معنيه او كليهما
او نحو ذلك ويشهد لذلك ان عايشة لما جاريت
عليا عليه السلام في وقعة الجمل وكانت تقول فيه ع
ما قالت كان بعظمها وتوقيرها معونة لذلك وتبعه
في ذلك اهل سنة حيث جعلوا اجل احاديث
صحاحهم مرويا عنها كما في صحيح البخاري ومسلم فصححوا
قولها وثقوها غاية التوثيق وعايشة هي التي لو تب
على النبي صلعم في حيواته مع خوفها عنه وعن نزول الوحي
وواجهته عليه السلام بالكذب عليه حتى ورد فيها
وفي حفصة ما في سورة التحريم فما بالها لما حدثت على علي
عليه السلام بعد قوله وقرن في بيوتكن وتاكيده
بقوله واذكرن ما يتلى اكتسبت هذه المرتبة من التوثيق
مع عدم الصوارف عن الكذب من الخوف عن النبي صلعم

بهي صحيح

ومن نزول الوحي فيهما ومع وجود الدواعي الى الكذب
من عداوة علي عليه السلام وشيعته ومن نزاع فساد
امر الامة بدعوى نوبتهما وتصحيح روايتهما متجاوزا عن
دعوى بدعتهما فقط كما قد يكون مع المعلوم فليس ما
عن رواتهما قبل التوبة عما بعوثنا لانه اخفى للحيلة وامثال
ذلك كثيرة في سنتهم نعوذ بالله من الغواية والعناد
هذا انتهى هو الكلام المشبع الطويل الدليل في اثبات
مذهب شيعة اهل البيت عليهم السلام المعصومين الاثني عشر
وابطال المذاهب الاربعة من الجهة المذكورة في اول

المقدمة الثالثة

المقدمة الوجوب الشرعي قد يطلق على كون
الفعل الاختياري للعبد بحيث اذا علم جميع جهاته المتلقاة
من الشارع وتركه لا سهوا استحق عليه العقاب وقد يطلق
على كون الفعل الاختياري للعبد بحيث اذا علم من الجهات
المتلقاة من الشارع ما لى وشعر العلم به وتركه لا سهوا
استحق عليه العقاب ولنسم الاول وجوبا بشرعيا واقعيا

والثاني

١٦٢

والثاني وجوبا شرعيا واصليا واقسام الثاني وهو لون فعل العبد الاختياري بحيث اذا تركه لا سهوا استحق عليه العقاب وجوبا شرعيا واصليا بالفعل وقس على ذلك الوجوب العقلي وغير الوجوب من اقسام الاحكام فالوجوب العقلي الواقعي كون الفعل بحيث اذا علم جميع جهاته وتركه لا سهوا استحق عليه الذم والوجوب العقلي الواصلي كون الفعل بحيث اذا علم جهاته ما في وسعه العلم وتركه لا سهوا استحق عليه الذم فتحصل احكام شرعية واصلية واحكام شرعية واقعية واحكام عقلية واقعية فلكل واحد من الاحكام الخمسة المشهورة له اربعة اقسام وبين الواجب الشرعي الواصلي والواجب الشرعي الواقعي عموم من وجه لان بعض الافعال يجتمعان فيه كالصلوة والزكوة ونحوهما مما علم وجوبه اما ضرورة من واما بغيرها ومنه حكم القاضي بشهادة عدلين فيما يسمع شهادتهما فيه وان كانا كاذبين في نفس

واصلية واحكام عقلية ح

الامر الا ان جهل بكذبه بهالا ينافى العصمة والعلم بجميع
الاحكام والخطابات المتلقاة من الشارع وكذا صلوة
من اجتهد واستقر ظنه على خلاف جهة القبلة اليه وامثال
ذلك من الاحكام الوضعية المعلقة على الظن بمجعل الحكم
الشرعى لا بنفس الحكم الشرعى والمشهور ان المراد بنفس
الحكم الشرعى قضية محمولة الحكم المنسوب الى الشارع سانه اى متلقى
منه وانما سميت بنفس الحكم الشرعى تسمية باسم المحمول
ومراد ما بها هيهنا ظاهر والمراد بمجعل الحكم الشرعى قضية
ليست بنفس الحكم الشرعى وهى بحيث اذا جعلت
صغرى وضمت الى كبرى هى نفس الحكم الشرعى على شروط
الشكل الاول انتجا قضية هى جزئية من جزئيات الكبرى
نحو قولنا هذا الماء كر لاقته النجاسة بدون تغير وكل
ماء هو كر لاقته النجاسة بدون تغير في ثوب ملطخ به اى
ان لم يحصل فيه مانع اخر الصلوة للجواز فانهما ينتجان
ان هذه الماء تجوز الصلوة في ثوب ملطخ به انما سميت

بمجعل الحكم

142

لمحل الحكم الشرعي تسميته باسم المحمول فيهما ايضا لان محمولها
الاوسط الذي هو موضوع في الكبرى والمحمول فيها الحكم
الشرعي والموضوع محل للمحمول او تسميته باسم الموضوع
لان موضوعها الاصغر الذي هو محل في النتيجة للاكبر الذي
هو الحكم الشرعي والاول انسب وبعضها وجوب اصلي
فقط وبعضها وجوب واقعي فقط ولا يلزم هذا ان
الا رخصة لعذر الجهل بخطاب متلقى من الشارع فيهما كما
مر مثالهما اذا ابدل العامي الذي لا يقدر على البحث
والتفتيش جهده في شروط جواز العمل بفتوى مفت فاقتداه
في شرط الصلوة بخلاف حكم الله تعالى ونحوها فان الصلوة
على شرط المفتي وجبه واصلية فقط والصلوة على شرط
يوافق حكم الله الذي يعلم اذا علم جميع خطاباته واجبة
واقعية فقط وبين الوجوب العقلي الواقعي والوجوب العقلي
الواصلي عموم من وجه في حقنا فقط فان الحكم الواصلي
والواقعي متلازمان في حق القديم تعالى اذ لا تصور فيه

جهل بجهة من جهات الفعل والواجب الشرعي الواقعي اخص
مطلقا من الواجب العقلي الواقعي لتحقق الثاني في افعال
الاطفال المتمريزة ونحوها دون الاول وهو اخص من وجه
من الواجب العقلي الواصلي والواجب الشرعي الواصلي اخص
مطلقا من الواجب العقلي الواصلي واخص من وجه من الواجب
العقلي الواقعي وقس على ذلك غير الوجوب من اقسام
الاحكام مثلا بين التخيير الشرعي الواصلي والتخيير الشرعي
الواقعي عموم من وجه فان التخيير بين خصال الكفارة
تخيير واقعي واصلي اذا كان حكما معلوما وواقعي فقط
اذا كان حكما مجهولا مع بذل الجهد والتخيير الذي سنذكره
المهم في فصل في ذكر القراين التي تدل على صحة اخبار
الاحاد وهو فيما تعادل فيه الخبران من غير ترجيح باحد
وجوه المقررة المثبتة في ذلك الفصل الذي سنذكره
في فصل في كيفية العلم بالاجماع وهو فيما اختلفت اقوال
الامامية فيه من غير ترجيح تخيير واصلي فقط فمحور تحقق

الاجماع

الاجماع بعده مطلقا ان العلم بمسائل اصول
الفقه انما يستلزم العلم بالاحكام الفقهية الواصلة الى الواقعية
الا الشاذ النادر واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول
في تقرير الدليل على وجوب شدة الاهتمام لعلم اصول
الفقه ان كل عامل او تارك من المكلفين يجب شرعا
عليه وجوبا واقعيا وواصليا ان يعلم قطعا ان فعله او
تركه مما يجوز له بالجواز الشرعي الواصلي بالفعل اي لا
يستحق العقاب عليه اما بان يبذل وسعه في طلب حكمه
الواقعي ولا يجد ما يقتضي استحقاق العقاب عليه فيعلم
عدم الاستحقاق واما بغيره كما سيجيء في الكلام في الحظر و
الاباحة ويدل على وجوبه الواقعي ظواهر كثيرة من الكتاب
وسنة النبي صلعم والائمة من اهل البيت عليهم السلام بالنهي
من اتباع الظن فيما نحن فيه اذا لوحظت افادة العلم
بذلك من ذلك قوله تعالى واتقوا نارا او اتقوا يوما
وقوا انفسكم واهليكم نارا او غير ذلك وكذا الاخبار الكثيرة

الواردة في وجوب طلب العلم وفي الوعيد على العمل بغير
علم فان احتمال استحقاق النار على ما يصدر عن المكلف
بعدم بذل الجهد في الاحتراز عنها فيه ينافي العمل بظواهرها
ومن ظواهر الكتاب الدالة عليه قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسئولا وتحقيقه في فصل في ذكر خبر الواحد و
الظاهر من ترك الواو في ان السمع اشعر بكمال الاتصال
ان ضمير عنه راجع الى العلم او الى ما او الى مصدر لا تقف
فيكون المعنى يسئل السمع هل ورد عليك ما قفاه من المسموع
وانت اديت اليه على وجه الضرورة وكذلك البصر و
يسئل الفؤاد هل اتبعت بما قفاه من المعقولات
بالضرورة او بالنظر الصحيح وانت اديت اليه ذلك
ويحتمل ان يكون اولئك اشارة الى السمع والبصر والفؤاد
ويكون تخصيص ذكرها باعتبار انها عمدة المدركات
وان يكون اشارة الى جميع المدركات كاللمس وغيرها

150

وان لم يجز لما ذكر تقريبه المقام فيلو كل اولئك مسؤلاً
مؤكدة للنهي وعمومه فتخصيصه بالاعتقادات في بعيد
القول كالاستدلال به على ان العبد مواخذ بعزمه على المعصية
وكذا تاويل العلم فيه بما يشمل الظن ودعوى شيوع استعماله
بهذا المعنى مع انه لا اثر له في كتب اللغة ولا في اصطلاح
اصوليين الموافق لاستعمال الشرع على طبق اللغة وانما
هو اصطلاح منطقي كما يأتي ويدل ايضه عليه وعلى وجوب
الوصية بالفعل ايضه ان جميع الخاصة والعامة اتفقوا
على ان كل مكلف ان لم يكن عالما بالحكم الشرعي الوصلي الذي
يعلم به براءته ومنه في فعله وتركه يجب عليه شرعا بذل
الوسع في طلب العلم ولو بالاستجماع شرائط الاستفتاء
ثم الاستفتاء ليعلم براءته ومنه يعتقدون في الاتوجه اليه
احكام الشرع المجهولة عنده ويقول ان كل شيء مباح
مع الجهل بحكمه وان لم يبذل الوسع في طلب حكمه والسر
واضح واعلم انه يمكن ان يقال ان هذا الوجوب وما يؤيد

مؤداه كوجوب ما اذا اطيع فيه علم هذا من ضروريات
الدين بل من ضروريات التكليف لان هذا الوجوب
الواصلة بالفعل العام الذي ذكرنا انه مستحق عليه من
الخاصة والعامة ان كان هو او ما يؤدي مؤداه معلوما
عند كل مكلف عداك وان لم يكن معلوما كان ذلك
وجميع التكاليف الواصلة بالفعل المجهولة عند بعض المكلفين
بها فيها وان كان متمكنا من العلم بها لان جميع ذلك
من تكليف الغافل القبيح على الحكيم تعالى وهو ما كان مع
عدم ازاحة العلة والمتعذر مع انا نعلم انه ليس شيء منها
قبيحا الا مع عدم التمكن من العلم به كما سيجيء في فصل في
ذكر اقسام افعال المكلف وفي باب البيان والتعريف
ولزوم الحجة وغيره من الكافي وكتاب التوحيد للصدوق
ومحاسن البرقي روايات شاهدة لاستحالته وشهدت
لها العقول الا ترى ان السيد اذا امر عبده باوامر واصلة
بالفعل المجهولة عندهم ثم كتب لهم تلك الاوامر في كتاب

لم

ولم يعلمهم وجوب النظر في ذلك الكتاب ولا وجوب ما
يؤدي الى ذلك العلم كان يقول لهم امرتكم بشيء في الكتاب
ويعلموا وجوب ما يتوقف عليه وهو النظر او ان يقول لهم
اسمعوا البرهة ويقول لمن يريد قبل لهم ينظروا في الكتاب او
نحو ذلك مع علمه بان بعضهم لا ينظر في ذلك كان تكليفه
الواصلين بالفعل اياهم بتلك الاوامر المكتوبة قبيحا في
نفسه وكان المامور بها محال الصدور بقصد الامتثال وكذا
ما نحن فيه وذلك ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن
بينة وفي رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام
في قول الله تعالى ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه
الحديث لانزياح العلة والعذر ببلوغ المكلف ممن يفهم الخطاب.
لو سمعه كما فيهم مما قيل الم تر ان كون الوضع ممن يفهم
الخطاب لو كمل عقله وسمعه لا يخرجه عن كون تكليفه حين
كونه رضيعا قبيحا وتكليف المحال الامتثال او الفرق بان

الامتثال لا يتأتى عادة من الرضيع شرط كونه رضيعا ولا
حين كونه رضيعا بخلاف النايم الغافل مما يعلم المتصف
عدم تأثيره وكذا الاقتراح ملوك المكلف فاهما للتكليف
غير مصدق به كما قيل وسيجيء ما فيه لا يقال لو كان علم الامر
بعدم نظر البعض حين عدم اعلام وجوب النظر مقتضيا لامره
بالوجبات الواصلة بالفعل المجهولة لكان مقتضيا لامره
بالوجبات الواقعية المجهولة ايضا حينئذ ولو كان كذلك لكان
علمه ايضا بعدم وصوله الى الحق فيها مع النظر وبذل الجهد
مقتضيا له والمعلوم خلافه وكذا الكلام في حالة صدور
المامور به على قصد الامتثال والجواب بمنع نفي الثاني
مستندا بان التكليف حينئذ انما يتحقق بعلق ببذل الجهد
والعمل بما استقر عليه الراي لا غير باطل لان هذا قول
بالتصويب في الاحكام الفقهية الواقعية وهو معلوم
البطلان لكل حد لاستلزام تعلق العلم والظن بشيء واحد
وغير ذلك من المفاسد المقررة في محله لانا نقول اشتراطه

الثانية

وقلتم ان هذا افن من العلم لابد من شدة الاهتمام به لان الشرايع كلها مبنية عليه ولا يتم العلم لشيء منها من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما

وهذه منزلة من غبت اهل الفضل عنها متن

الثانية ممنوعة فانه انما اللازم لو عدم وصول البعض مع النظر وبذل الجهد مقتضى للامر بالاحكام الواصلة بالعقل و التي لا يصل اليها احد لا التي اليها البعض المامورين و يكون الامر خطابا واحدا عاما وتسليم الحسن انما هو فيما ذكر التكليف بامر يستحيل صدوره لقصر الامتثال ممكن فيه دون الاولين وفيه انظر لعلم الامر بمخالفة بعض المامورين عمدا دون بعض وستمع عدم تقبيحه في فصل في شرائط حسن الامر لا لقيل لعل امكان العقلي للوجوب العقلي الواصل بالفعل لدفع خوف العقاب مع عدم الايجاب الشرعي الواصل بالفعل في رفع القبيح فيما نحن فيه لانا نقول هو غير متحقق فيما نحن فيه لان خوف العقاب غير معتقد فيما نحن نعتقد فيه انه لو كان هناك عقاب لاعلمناه بخطاب ونحوه على طبق ما ذكروا في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وغيره من الايات وستسمع قول المص والاصل في هذه الاصول الخطاب تمم

التكليف

عندهم

158

لهذا المبحث يعود للإتمام الدليل ونقول وعلم المكلف

بجواز كل ما يصدر عنه جوازا شرعيا وأصليا بالفعل

انما هو بعلمه بجميع الواجبات الشرعية الواصلية بالفعل

وتميزها عما عداها وعلمه بجميع المحظورات الشرعية الواصلية

بالفعل وتميزها عما عداها وهما موقوفان على العلم بقواعد

كلية غير معلومة الا بشدة الاهتمام بها اذ ليس هذان

العلمان ضروريين ولا منحصرا معلوماتهما في جزئيات

متناهية وهذه القواعد مسماة باصول الفقه فيجب العلم

بها وجوبا شرعيا وأصليا وواقعيا فالمراد بالشريعة في

كلام المص الاحكام الشرعية الواصلية والمراد بكل جميع اف مها

وجزئياتها وانما جعل العلم مع ان العلة مناط الوجوب و

الحظر وتميز كل منهما عما عداه علة لان العلم بهما مع التميز

لا يمكن عادة بدون العلم باللواحق فمبناهما مبني للجميع

ثم الايجاب الكلي هنا مبني على الغالب لان بعض الواجبات

والمحظورات معلوم قبل العلم باصول الفقه انما نعلم

الكلام

الكلام اوغيره كما يظهر من بيان الحاجبة والمراد باحكام اصولها
بكسر الهمزة العلم بالاصول فان احكام الشيء في الاصل
الغاية ومنعه عن احتمال تطرق الفساد والضيم في اصولها
للشريعة والمراد بكونه حاكيا ومقلدا ان يعمل مثل عمل
الغير بدون ان يعلم عدم استحقاق العقاب عليه واهل
الفضل اهل الدين والتقوى والرغبة عن هذه المنزلة
اي الحكاية والتقليد انما هي لما ذكرنا من المقدمة الضرورية
للدين بل للتكليف وهذا الدليل يدل على وجوب العلم
بمسائل اصول الفقه وعدم جواز الاكتفاء فيها بالظن
ولذا ذكروا في حدها العلم وجعلوها فنا من العلوم المدونة
كما قال المص هذا فن من العلم وقال في دون احكام
اصولها ومن لم يحكم اصولها وصرح المص وغيره بان
المتبع بهذه الاصول العلم كما سيجي في اخر الفصل الاول
لا يقال كثيرا ما يستدل المص وغيره على مسايل الاصول
بظاهر القران وهو لا يفيد العلم لجواز التاويل

والتخصيص فيه وان بذل الجهد ولم يطلع عليه وهذا يدل
على جواز الاكتفاء فيهما بالظن كما قيل حتى انه لا يشترط القطع
في الاصول لان السلف اثبتوا حجية الاجماع والقياس
بالظواهر من غير نكير انتهى وهذا يعارض دليلكم ولذا
قيل ان اشتراط القطع في الاصول وعدمه على كل
منهما دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل
المستدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه فالقوه للمعترض
لضعف الادلة انتهى لانا نقول هذا خلط بين
الاحكام الاصولية الواصلية والاحكام الاصولية الواقعية
وهو شبهه تورد في المشهور على كون الفقه علما وكون
طريقه في الغالب ظاهر القرآن ونحوه وقد بينا الفرق
بينهما ببيان ذلك ان علم المكلف بالعلم ان وجوب
الواقعي مقتضى ظاهر القرآن ولم يجد له تاويلا او
تخصيصا مع بذل الجهد في الطلب وجب العمل ثابت
وجوبه سواء كان من موضوعات مسائل الاصول

او موضوع

او الفروع بدليل قطعي بل هو من ضروريات الدين ولذا
ثم يذكر المصنف في هذا الكتاب دليلا عليه مع بناء بعض الاستدلالات
عليه فاذا اقتضى ظاهر القرآن الوجوب الواقعي للعمل
بخبر الواحد مثلا كان قولنا العمل بخبر الواحد واجب بالوجوب
الواقعي غير مقطوع به وغير داخل في مسائل اصول الفقه
وكان قولنا العمل بخبر الواحد واجب بالوجوب الوصلي للالزام
مقطوعا به بعد بذل الجهد وعدم وجدان معارض
وهو من جملة مسائل اصول الفقه وقد ذكر ان تسمية المسائل
الاصولية الفقهية الوصلية لا الواقعية وقس على ذلك
غير الوجوب من الاحكام ولو كان ثبت اقتضائه بدليل قطعي
انه يجب العمل بخبر الواحد في اصول الفقه لكان الوجوب
الوصلي للعمل بخبر واحد دل على ان الامر يقتضي وجوب
المامور به معلوما قطعا لكنه لم يثبت ولذا سمع الاصو ليين
يقولون لا يجوز العمل بخبر الواحد في مسائل اصول الفقه لان
غاية ما يفيده الظن انتهى ولا ينافيه ذلك ان يفيد خبر الواحد

في مسائل الفروع العلم والاصوب ان مجهولات مسائل
اصول الفقه اقتضاء الاحكام كما في قولهم الامر يقتضي وجوب
المامور به وشيء ح نقول هذا خلط بين الاقتضاء الاصطلاحي
والاقتضاء الواقعي والمراد ههنا الظاهر بالمشابهة وعلى هذا
يندفع ايضا ما قيل على الاستدلال بظاهر القرآن على حجية
الاجماع من انه لا يصح لان التمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع
ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون
اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واذا
سلكنا في الاعتراض هذا الطريق لانه اثبات الاصل كلي
بدليل ظني فلا يجوز لم يرد علينا النقاس نقضا للاحتجاج
عليه بالظواهر اذ لا يلزم دور اصلا لان جواز التمسك
بظاهر القرآن في مسائل الاصول والفروع ما ثبت ضرورة
من الدين او باجماع خاص معلوم قطعه وافادته القطع
وان لم نعلم حجية كل اجماع ولا حجية كل اجماع بلغ
المجمعون فيه عدد التواتر ولا الاجماع المختلف الذين

ادعاه

ادعاه في دليله المختار عنده على حجية الاجماع من حيث انه

اجماع من الاجماع على القطع بتخطئة المخالف وتقديمه على

القاطع كما ستتضح في فصل في ذكر اختلاف الناس في الاجماع

انشاء الله تعالى وقوله واذا استكملنا الخ فيه مع منافاة ظاهره

لما نقلنا عنه من ان المعترض سنتظر من جانبي اشتراط العلم

في الاصول وعدمه ولما ذكره في جواب من استدل بالظاهر

على وجوب العمل بخبر الواحد ومن استدل به على المنع منه

من انه ظاهر في اصل فلا يجديه ان التمسك بظاهر القران

قطعي كما ذكرنا وليس مناط التمسك به الظن بانه مراد الله

تعالى لانه مدلول العمل وجبا مع ان الحكم الواقعي ليس بمعلوم

ولا مظنون فليت الادلة المانعة من اتباع الظن مانعة

بظاهرها منه كما سنذكره عند قول المص واما القياس و

الاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين وبعد التنزل عن جميع

ذلك نقول قوله ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة

من اتباع الظن غير محتاج اليه من الاعتراض لانه يكفي فيها عدم

الدليل على جواز التمسك بالظاهر وانما ذكره زيادة على
المتن للاستظهار وهو فاسد لان العموم المستفاد من الدلايل
المانعة ان كان قطعيا امتنع قطع النظر عن هذا الاجماع
كما هو الحق وسنبينه فكان تخصيصها بالاجماع ممتنعا لاستلزامه
تعارض القطعيين وان كان ظنيا فكيف يحصل العلم بالدلايل
المانعة على تقدير عدم هذا الاجماع ومن ظاهره ولم يثبت
بعد جواز التمسك بالظاهر لا يقال نختار الشق الاول و
نقول لما حصل الاجماع المذكور بالتمسك بالظاهر من قبيل
القطعيات لم يشمله عموم الدلايل المانعة حتى يحتاج الى
تخصيص كما سيذكره المصنف رحمه الله في فصل في ان القياس في
الشرع لا يجوز استعماله او نختار الشق الثاني ونقول اولا
ان ما ذكرتم انما يتم لو كان المقصود ان يثبت بالظاهر جواز
التمسك به اما اذا كان المقصود ان يثبت بالظاهر عدم جواز
التمسك به كما نحن فيه فلا يتم لان حاصل الكلام ح
يرجع الى قياس قطعي جامع لشروط الانتاج بان يقال

١٣٦

لو جاز التمسك بشيء من الظواهر في مسائل اصول الفقه لجاز
التمسك بهذه الدلائل المانعة منها لانها من اقوى الظواهر
ولو جاز التمسك بهذه الدلائل لم يجز التمسك بشيء من الظواهر
وينتج لو جاز التمسك بشيء من الظواهر لم يجز التمسك بشيء من
الظواهر ومعلوم ان ما يستلزم نقيضه باطل هو باطل انه
يجوز ان يكون تلك الدلائل ظنية في انفسها ويصير بانضمام عدم
ذلك الاجماع قطعية لانا نقول في الجواب عن الاول انه
ان اريد به ان عموم الدلائل انما هو بالنسبة الى ظني ليس
جواز التمسك به قطعيا فهو تعسف كما يظهر من تتبع الدلائل
وان اريد به ان قطعية جواز التمسك بالظاهر يجعل الحكم
المدلول للظاهر قطعيا فهو خلط للحكم الواصلي بالواقعي
كما سنحققه وعلى ان هذا غير مراد للقايل وليس نظره
اليه لانه حج يرجع الاعتراض المرضي عنده الى غير المرضي
عنده وايضا يصير دفع الاعتراض الغير المرضي عنده
بما ذكره من النقض بالقياس للاحتجاج عليه بالظواهر

ظاهر البطلان و ايضا قد صرح غير مرة موافقاً للناس في
مباحث خبر الواحد بان هذه الدلايل ليست قطعية وتوقفت
للاجماع المخصص لنا احيانا وفي الجواب عن اول الثاني
اولا انا نعود فنقول ان هذا القياس ان كان مفيداً
للقطع بالعموم فتخصيصه بالاجماع مستلزم لتعارض
القطعيين قال المحقق الحلي في رسالة في اصول الفقه
في بحث خبر الواحد في نظر هذا المقام لا نقال لولا الاجماع
لقلنا به لانا نقول حيث منع الاجماع من اطراد هذه
الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب
مظانه انتهى وذكر مثل ذلك في بحث القياس ايضا
والاظهر يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر وان عدم
عرفنا وفيه انه خلط للحكم الواصلي بالواقعي لانه يجوز
في البرهان العقلي على الحكم الواصلي اخراج بعض موارده
بل كلها عن كونه مورداً له ببرهان اخر لخلاف البرهان
على الحكم الواقعي وما نحن فيه من الاول وثانيا لانم

لكن الدلائل المانعة من اتباع الظن من اقوى الظواهر فيجب
المنع عن العمل بالظاهر والذي من قبيل التنزل منع اصل
الظهور وثانيا لو سلم فلا نسلم انه يستلزم صدق الشرطية
الاولى لان المتنازع فيه ظاهر لم يعارضه ما يساويه او
ما يكون اقوى منه وهذه الدلائل قد عارضها ما يستلزم اهمالها
للنقض لا يقال لازمها اعم من النقيض فتخصيص بما
عدا النقيض ويكفي فيما نحن فيه لانا نقرر السؤال هكذا
لو جاز التمسك بامثال هذا الظاهر لجاز التمسك بالدلائل
المانعة عن التمسك بالظاهر فيما عدا ما من الظواهر لان
هذه الدلائل من اقوى الظواهر فيه ولو جاز التمسك بالدلائل
المانعة فيه ولو جاز التمسك بالدلائل المانعة فيه لم يجز التمسك
بامثال هذه الظاهر لانا نقول حينئذ يكفي للنافي منع لزوم
صدق الشرائط الاولى للفرق بعدم احتياج امثال هذا
الظاهر الى التاويل واحتياج الدلائل المانعة اليه وعن
الثاني اولا ان الاجماع كاشف عن مستند اما دليل او امارة

وكشف الاجماع عن عدم الخطاء فيها فلو ارتفع الاجماع لم
يرتفع مستنده فلا يصير الدلايل قطعية اللهم الا ان يراد بارتفاع
الاجماع عدمه مع عدم ما يصلح لان يكون مستندا له ولكن يرد
ان القايل مانع في الاستظهار رايه فيكفيه احتمال القطعية
مح وثانيا ان لهذه الدلايل مدلولا ودلالة والاجماع
معول لها من حيث الدلالة ومضعف لها من حيث
المدلول والقطعية والظنية متعلقتان بها من حيث الدلالة
فبارتفاع الاجماع لا تقوى الدلالة حتى يصير قطعيا و
يمكن دفع ما قيل التنزل سوى منافاة ظاهر قوله واذا
سلكنا لي نقل عنه بانا نعلم من الحق رح ان مقصود المستدل
التمسك بالظاهر في الحكم بان العمل بالاجماع واجب
بالوجوب الواقعي ليتوصل به الى الحكم بالاحكام الواقعية
في المسائل الفقهية بالاجتهاد ولكن يرد على القايل مح ان
الاجماع لم ينعقد على جواز التمسك بالظاهر فيما
ذكرتم وستنبه عند قول المص واما القياس فالاجتهاد

في غ ل ا م ع ي
٣ س

ح ط ه ر
٢ س

٢ ح د ع ك و ر
ع س

ح ب ر ه ي م
ص ٢ م نصف س

م ي ر د ا ح د
٣ س

ح ن د ع ل
ع س

ل ط ه ع ي
٢ س

فتدبر

158

فعلمنا انها لما بدل لنا ونقول فيما لو تحقق اجماع بلغ
الينا مستنده قال صاحب الفوائد المدنية رحمه الله تعالى
واقول بعد نطق كثيرة من الآيات الشريفة بالمنع عن العمل
بالظن في نفس الاحكام الالهية لو ظهر نص من النبي صلى الله عليه وآله مخصص
لتلك الآيات بالاصول لتواتر الينا لميل اغراض اهل
الدنيا لتوفر الدواعي على اخذ مثل ذلك وعلى ضبطه ونشره
ولم يظهر باتفاق الملتين صح فيعلم انتفاؤه في الواقع
انتهى ويمكن ايضا دفع ما بعد التنزل بان قول القائل
" ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن
محتاج اليه في الاعتراض لانه لدفع ان يتوهم انه لا حاجة
في التمسك بالظاهر الى الاجماع لانه مركوز في العقول انه
يجوز عقلا الحكم باي شيء كان بسبب ما يفيد الظن به كما هو
المتعارف في المخاطبات كقولنا زيد حي في بلد كذا او
نحو ذلك ما لم يدل دليل ... اقوى على المنع منه
نظير ما قالوا من ان الاصل في بعض الاشياء الاباحة ما لم

يرد شرع على المنع منه فنقول لحصار المشق الثاني ونقول

قولكم ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر باطل لانه وان

لم يثبت شرعا لكنه ثابت عقلا والمقصود بالعمل الدلايل

المانعة ترك الحكم بالظن لا الحكم بخطر الحكم بالظن حتى يتوجه ان

هذه الدلايل ضعيفة لانها قد عارضها استلزامها النقص لكن

يرد على القايل بح ان هذه الدلايل قطعية كما سنبينه عند

قول المص واما القياس والاجتهاد الخ واما الاعتراض على

المستدل بان كل من قال بحجية الاجماع قايل بانه حجة

قطعية والتمسك بالظاهر فيه يستلزم جعل الظاهر دليلا على

اقوى منه فظاهر البطلان لانه له ان يقول انا استدل به

على اصل الحجية لا على القطعية بها

تمت الى هنا الاولى من الحواشي

الخليلية على عدة الاصول

تم



[illegible marginal note]

دین و دل برده ز من سرو قد موزونی
چو منم سوخته خال رخ گندم گونی

بود اگر در ره لیلی سر مجنون پامال
هر قدم در رهش افتاده سر مجنونی

باشدم دایم تو حسنی هر روز فزون
رو نموده است مرا دولت روز افزونی

جان من دل ز غم عشق تو محزون تا کی
چه شود گر تو شوی تسلی دل محزونی

آه کز حسرت تو بخت مرا دادن جان
برد بیچاره کجا از تو دل پرخونی

[illegible marginal note]

در نهایت افسردگی دماغ در ایامیکه از دایره صحبت احباب بیرون افتاده
دل از محرومی از نعمت صحبت ایشان دل خونین [illegible] از خون گردیده [illegible] روز جمعه ۲۰۲
شهر جمادی الاولی سنه ۱۲۵۲ تحریر یافت امید دارم که خداوند متعال دوستانیکه
فرمایند که از اهتمام زمانی شرارت ایمن دارایی
ارحم سرا پا هر جی بروز بدیم
اللهم استجب دعائنا
بمحمد واله

زاد المعاد	مفاتیح	عمیدی الاصول	شرح وافیه سید محسن	فوائد الطوسیة
جلد	جلد	جلد	جلد	جلد
تحفة الزائر	مختصر النافع	استبصار الشیعه	حاشیه شرح لمعه	



